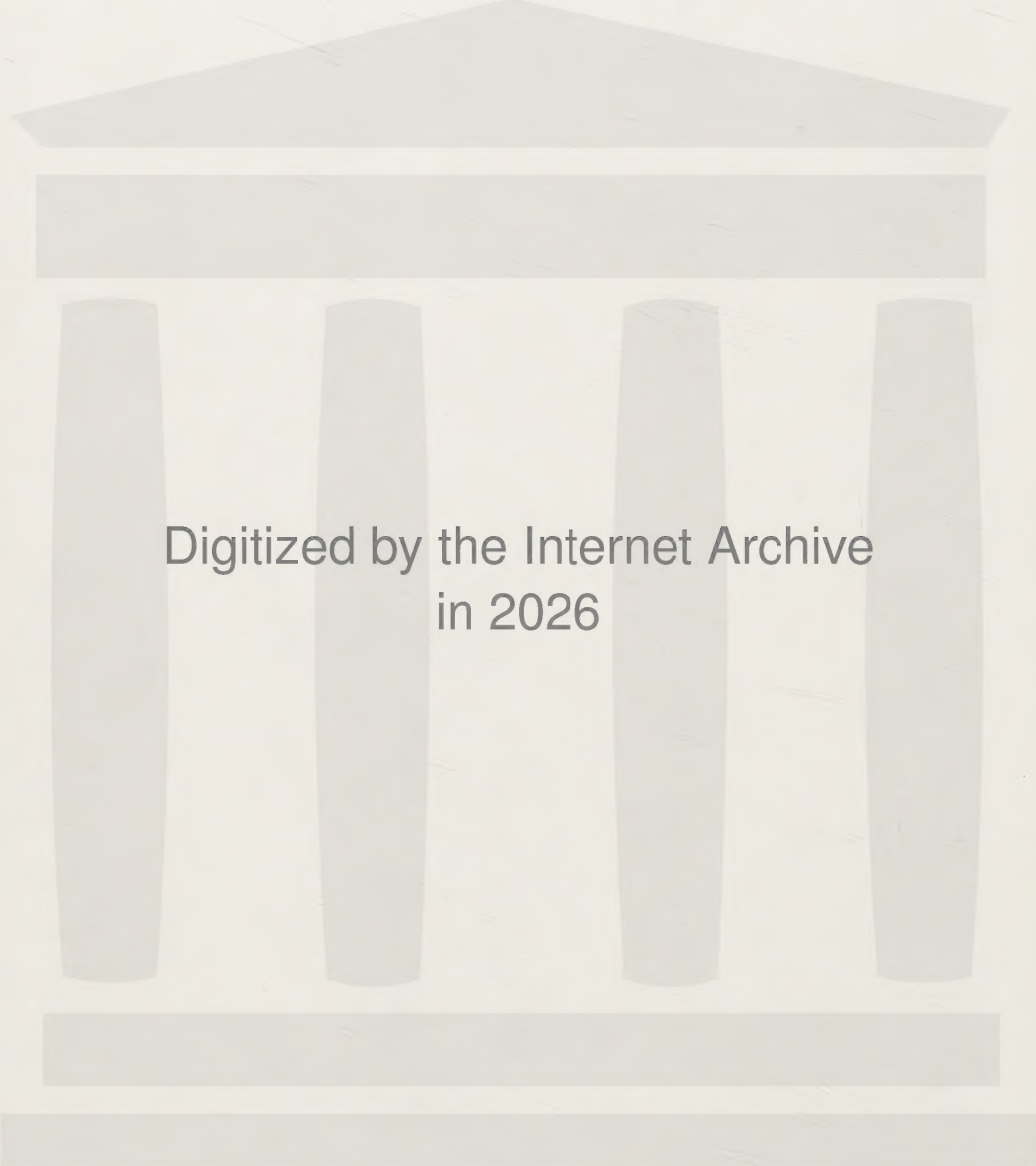




Digitized by the Internet Archive
in 2026

<https://archive.org/details/beilagengeschich0029dwil>

29.1

29.1



Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

29. Band

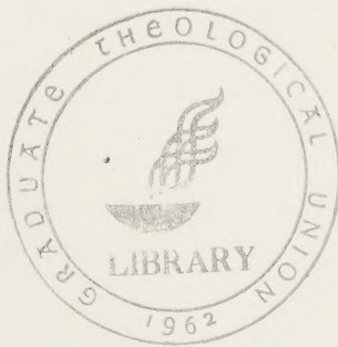
1. Heft

Beilagen zur
Geschichte der Religion des deutschen Idealismus
Von Prof. D. **Wilhelm Lütgert**, Halle a. S.



Güterslohn

Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1924



Beilagen

zur

Geschichte der Religion des deutschen Idealismus

Von

D. Wilhelm Lütgert
Professor in Halle a. S.

1. Geist und Methode

Eine Antwort an die Theologische Literaturzeitung

2. Kant als Idealist und als Realist

3. Quellennachweise

zu Band I u. II der Religion des deutschen Idealismus



Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1924



1972

Die deutsche Religion

von Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.



Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.

Vormort.

Ursprünglich hatte ich die Absicht, die Geschichte der Religion des Idealismus ohne jeden wissenschaftlichen Apparat, ohne Noten und Literaturnachweise zu geben als ein Buch, welches für jeden Gebildeten lesbar ist. Ganz konnte ich an diesem Plan nicht festhalten. Männer, die auch den Sachgehalt so unbekannt sind, wie Hamann und Baader, konnte ich nicht ganz ohne Verweise auf die Quellen darstellen. Dasselbe galt von weniger bekannten Biographien und Briefwechseln. Im ganzen aber habe ich den Stil, den ich mir vorgenommen hatte, innegehalten, obgleich ich darauf gefaßt war, daß mir dieses Fehlen des gelehrten Apparates zum Vorwurf gemacht werden würde.

Aber nicht nur Kritiker, sondern verständnisvolle Freunde meines Buches haben mir oft den Wunsch ausgesprochen, ich möchte Quellennachweise geben, die eine Verfolgung der angeregten Interessen möglich machten.

Ich erfülle diesen Wunsch hiermit, und zwar in einer Form, die den Besitzern der bisherigen Bände diese Quellenbelege zugänglich macht. Hätte ich es erst in einer eventuellen neuen Auflage getan, so wären die Besitzer der bisherigen Bände benachteiligt gewesen.

Die Nachweise, die ich gebe, sind nur eine kleine Auswahl aus dem verarbeiteten Quellenmaterial. Ich habe solche Stellen ausgewählt, die meine Darstellung theils bestätigen, theils ergänzen. Was ganz bekannt oder leicht aufzufinden ist, habe ich libergangen. Niemand wird Verweise auf Kant, Goethe

oder Schiller erwarten. Ich habe die weniger bekannten und unzugänglicheren Quellen bevorzugt, auch diese nicht mit der Absicht literarischer Vollständigkeit. Es kam mir sowohl in der Darstellung wie in der Auswahl der Quellen auf Sichtung des Materials an, so daß die für meinen Zweck wichtigen Grundzüge hervortreten. Wer Text und Noten vergleicht, wird den Grund der Auswahl leicht erkennen. Ich habe an das Interesse meiner Leser gedacht und nicht ein specimen eruditionis zu geben beabsichtigt. Aber verständnisvolle Leser werden aus den Quellennachweisen sehen, was jeder Kenner schon aus meiner Darstellung bemerken kann, daß ich mir die Arbeit nicht leicht gemacht habe, sondern daß sie in allen Einzelheiten auf den Quellen beruht.

Ich schicke eine Antwort auf eine Rezension voraus, weil sie mir Gelegenheit zu einigen grundsätzlichen Bemerkungen gibt. Ich glaubte nicht schweigen zu dürfen, weil es mir mit der Tendenz, die ich vertrete, so ernst ist, wie die Größe der Sache es verlangt.

Lüttgert.

Geist und Methode

Eine Antwort an die Theologische Literaturzeitung

Die „Theologische Literaturzeitung“ hat meinem Buch über die Religion des Idealismus eine Zensur erteilt. Eine Zensur ist es, keine Kritik, nicht einmal eine Anzeige. Manchmal kann man zweifeln, ob der Rezensent mehr als das Inhaltsverzeichnis gelesen hat, so bei dem Kapitel über die Geschichtsphilosophie, dessen Disposition er nicht verstanden hat. Aber nicht zweifeln kann man, daß ihm der Zweck der einzelnen Abschnitte, ihr Verhältnis zum Grundgedanken und die Auswahl des Stoffes nicht klar geworden ist. Ein sachliches Urteil, auch wenn es von einem wissenschaftlichen Gegner kommt, kann sehr lehrreich, und eine dadurch angeregte Debatte sehr fruchtbar sein, aber für die Sache kann ich aus der Besprechung nichts lernen, und der schulmeisterliche Ton, den der Verfasser anzuschlagen sich für berechtigt und berufen hält, erleichtert eine sachliche Antwort nicht. — Im Grunde ist es trotz der Anerkennung meines Stils die Form, die mein Buch verdächtig macht. „Die Form gilt uns Deutschen gemeinhin als eine Konvention, als Verkleidung und Verstellung, und wird deshalb wenn nicht gehaßt, so doch jedenfalls nicht geliebt.“¹⁾ Die scheinbare Leichtigkeit des Stils macht meinem Kritiker den Eindruck, daß es sich um Unterhaltungsliteratur handele, und die instinktive Abneigung gegen die Form spricht sich in dem Urteil aus: „Es ist ein Buch überwiegend der geistreichen Einfälle, ohne jede Straffheit oder Selbstkritik.“ In diesem absprechenden Ton redet kein Mitarbeiter, der eine Empfindung für die

¹⁾ Nietzsche 2, 138.

Sorgfalt hat, die in der Form steckt, und der Achtung hat vor der Arbeit anderer. Von der Arbeit und Selbstsucht, die im Stil steckt, hat er keine Ahnung. Er jagt nach „Begriffen“ und hat deswegen einen aufrichtigen Widerwillen gegen die Anschaulichkeit und eine Vorliebe für die gelehrte Breite. Die Darstellung von Kants Geschichtsphilosophie Bd. I, S. 162—167, die in möglichster Kürze Kants Grundgedanken darstellt, nennt er eine „flüchtige Erwähnung“. Die Grundgedanken der Ethik Kants stehen S. 16—24, während Hirsch behauptet, sie seien nicht erwähnt. Für ihn ist Gründlichkeit Breite, für mich Kürze. Für ihn ist Präzision soviel wie begriffliche Abstraktion, für mich Anschaulichkeit. Für ihn ist das Merkmal der Wissenschaft der gelehrte Jargon, für mich ist das Kennzeichen der Wahrheit die Einfachheit und Klarheit. Der gute Stil ist die unwillkürliche Folge der vollkommenen Herrschaft über den Stoff. Was man nicht jedem Gebildeten klarmachen kann, das hat man selbst nicht verstanden. Es ist ein Vorurteil, mit dem man brechen muß, daß Philosophie und Theologie Geheimwissenschaften wären, die nur für die Zünfte verständlich wären. In dem Maße als sie das sind, sind sie auch wertlos. Wollen wir wieder ein denkendes Volk werden, so müssen wir für das Volk sprechen lernen. Unübertrefflich hat das Schelling ausgesprochen. „Überhaupt halte ich nichts von dem Philosophen, der seine Grundansicht nicht jedem menschlich-gebildeten Wesen, ja erforderlichenfalls einem nur wohlbegabten und gutgearteten Kinde begreiflich machen könnte. Und wo soll es hinaus mit dieser jeztigen Trennung der Gelehrten und des Volkes? das so immer unwissender in den höchsten Sachen werden muß, aufsteht und sie zur Rede setzt und sagt: ihr sollt das Salz eurer Nation sein; warum salzt ihr uns denn nicht? Gebt uns wieder die Feuertaufe des Geistes; wir fühlen, daß wir sie nötig haben und weit genug

zurückgekommen sind.“¹⁾ Diese Worte sind auch für die Gegenwart gesprochen. Jedenfalls sprechen sie die Aufgabe aus, die ich mir gestellt habe. Den Gebildeten unseres Volkes in ihrer Sprache die religiöse Entwicklung des deutschen Volkes von ihrem Höhepunkt bis zu ihrem Zusammenbruch klarzumachen, das ist mein Ziel. Dieses Ziel bestimmt die Form meines Buches. Ich habe mich nicht darüber getäuscht, daß, wenn der Heiligenschein der Langweiligkeit und die Unbeholfenheit der Sprache fehlt, für manchen Gelehrten von vornherein das Vorurteil besteht, daß es sich um Unterhaltungsliteratur ohne wissenschaftliche Methode handelt.

Der Stil hängt mit der Methode zusammen. „Das Buch ist unter Verachtung jeder Methode gearbeitet.“ Es fehlen nämlich vor allen Dingen die wichtigsten Beweise der Wissenschaft, die Fußnoten. Es ist richtig, ich habe mir überlegt, ob ich sie ganz fallen lassen sollte. Ich wußte wohl, wie gefährlich das ist. Der Rezensent beurteilt mich an dem Maßstab der Dissertationen. „Gewisse Bücher“, sagt Goethe, „scheinen geschrieben zu sein, nicht damit man daraus lerne, sondern damit man wisse, daß der Verfasser etwas gewußt hat.“²⁾ — Dieser Stil ist das Wesen der Dissertation. Sie beherrscht den Charakter unserer wissenschaftlichen Literatur, weit hinaus über ihr eigentliches Gebiet. Der Leser muß erfahren, wie viel der Verfasser gelesen hat. Das ganze Warenlager liegt im Schaufenster, man muß das Handwerkszeug rasseln und den Apparat klappern hören. Das Gerüst, von dem aus das Haus gebaut ist, darf nicht abgebrochen werden. Die Arbeitsriemen werden breit gemacht und die Kochtöpfe mit auf den Tisch gesetzt. — Mein Ideal ist das entgegengesetzte. Ich habe die Absicht, die Spuren der Arbeit möglichst zu ver-

¹⁾ Schelling, Klara. Separatausgabe, S. 141.

²⁾ Maximen und Reflexionen, 1288.

wischen. Niemand soll merken, wieviel „Wackien und Klöße“ im Weg gelegen haben. Mir liegt es daran, Gehör bei unsern Gebildeten zu finden, für die der gelehrte Apparat keinen Wert hat. Ich habe deswegen nicht geschrieben, um den Sachgenossen einen Beweis meiner Gelehrsamkeit zu geben. Je sachkundiger und aufmerksamer ein Beurteiler ist, um so mehr merkt er, wieviel Arbeit hinter der glatten Oberfläche steckt. Es ist nur ein Beweis, wie wenig kompetent mein Kritiker ist, wenn er an meiner Arbeit nur Einfälle und Mangel an Selbstkritik sieht. Ich habe jahrzehntelang an dem Stoff gesammelt und ihn immer wieder in Vorlesungen behandelt. Alle Vorarbeiten, Studien und Skizzen, die dazu nötig waren, habe ich für mich behalten. Die Auseinanderlegung mit der Literatur ist stillschweigend durchgeführt, ohne daß ich mit viel Lärm auf sie aufmerksam gemacht habe. Man merkt der Rezension von Hirsch deutlich an, daß er diese unter der Oberfläche verborgene Arbeit nicht zu spüren imstande ist. Sonst würde er sich zu einem so oberflächlich absprechenden Urteil nicht für berechtigt gehalten haben. Wer jemals eine ähnliche Arbeit gemacht hat, merkt ohne weiteres, wieviel Überlegung zuweilen hinter einem einzigen Ausdruck steckt, wieviel Quellenstudium in einer Charakteristik zusammengepreßt ist, bis das Bild ähnlich wurde. Da für Hirsch nur die Jagd nach Begriffen Wissenschaft ist, so kann er über diese Art von Arbeit nur wegwerfende Urteile fällen. Hätte ich den Leser in jeder Zeile über ein paar Anmerkungen stolpern lassen, so hätte Hirsch vielleicht auch die im Boden liegenden Wurzeln meiner Darstellung bemerkt. Die Mängel meiner Arbeit liegen in der entgegengesetzten Richtung, als wo er sie sucht. Es ist mir doch nicht immer gelungen, die Darstellung einfach genug zu gestalten. Kant habe auch ich nicht deutsch sprechen gelehrt. Das ist freilich nicht nur meine Schuld. Es liegt an Kants

Denken. Die völlige Verrenkung des natürlichen Denkens, die in der transzendentalen Methode liegt, kommt dadurch zum Vorschein, daß sich das System in einem allgemein verständlichen Deutsch nicht darstellen läßt. Kant selbst hat infolge der kritischen Methode die deutsche Sprache, die er bis dahin beherrschte, verlernt.¹⁾ Trotzdem bleibt die Aufgabe bestehen, auch dieses System ohne gelehrten Apparat verständlich zu machen. Was sich so nicht darstellen läßt, mag Bedeutung auf der Schulbank haben, aber nicht in der Geschichte. Ich werde also das Ideal, ohne gelehrten Apparat lediglich den Ertrag der Forschung zur Darstellung zu bringen, in der Fortsetzung meines Buches noch energischer im Auge behalten, obgleich die Arbeit selbst dadurch nicht leichter, sondern schwerer wird.

Der zweite Typus des wissenschaftlichen Buches, an dem Hirsch mich neben der Dissertation mißt, ist das Handbuch, das Examenskompodium. In einem Handbuch muß alles stehen. Es wird beherrscht durch das Ideal der Vollständigkeit, der Vollständigkeit des Stoffes und, um mit Tröltzsch zu reden, „der berücksichtigten Vollständigkeit der Literaturkenntnis“. ²⁾ Mit vollem Recht bemerkt der Referent, daß ich dieses Ideal nicht erreicht hätte. Nichts ist vollständig. Das ist ganz richtig. Ich gönne Hirsch die Freude über die Entdeckung, daß Schelling die Geschichte gelegentlich mit einem Schauspiel oder Epos verglichen hat. Mein Ideal ist es nicht, ein Register aller möglichen Einzelheiten anzulegen, sondern den Stoff so lange zu sichten, bis die beherrschenden Grundgedanken, die geschichtliche Bedeutung gewonnen haben, hervortreten. Das Prinzip, bei jeder Gelegenheit alles zu sagen, ist das Geheimnis der Langweiligkeit. Es ist mir nicht eingefallen, die Kompendien der Geschichte der Philosophie um eins zu vermehren. Mir kam es darauf an, alles das, aber auch nur das zu sagen, was zu dem be-

¹⁾ Windelband. II. S. 12. — ²⁾ Probleme des Historismus, S. 4.

herrschenden Grundgedanken gehört. Diesen habe ich mit einer, nach meinem Geschmack etwas zu weit gehenden Gründlichkeit immer wieder hervorgehoben, besonders am Schluß jedes Kapitels. Aber offenbar bin ich immer noch nicht deutlich genug gewesen. Da der Referent keine Besprechung geschrieben hat, sondern nur eine Zensur, so hat er diesen Grundgedanken wohl erwähnt, aber mein Buch nicht etwa daraufhin geprüft, in was für einem Verhältnis die Einzelheiten der Darstellung zu diesem Grundgedanken stehen, und in welchem Maße sie ihn beweist. Z. B. das Kapitel über den Spinozismus soll zeigen, daß der Gottesgedanke Spinozas den Idealismus durchbrochen hat. Daraufhin wäre es zu beurteilen gewesen, denn etwas anders stellt sich die Sache etwa in Kronenbergs Geschichte des Idealismus dar. Hirsch bemerkt zu dem Kapitel: „an diesem Punkte hat mir das Buch eine Frage als Gewinn über die bisherigen Grenzen meiner Erkenntnis hinaus gebracht.“ Wie erfahren also nur, wie weit die Grenzen seiner Erkenntnis reichen. So weit, daß man ihm nur Fragen vorlegen, aber keine Antworten mehr geben kann. Für die Sache ist also die Besprechung wertlos. Auch eine scharfe Kritik ist förderlich, wenn sie auf die Sache eingeht und sich nicht damit begnügt, dem Autor eine Note zu erteilen. Aber die sachlichen Ausstellungen, die Hirsch macht, sind lauter Äußerlichkeiten und Einzelheiten. Den Vorwurf der Verachtung jeder Methode begründet er so: „Ich meine aber mit dem Wort Methode durchaus nicht bloß die pedantische Frisur, die wir in Deutschland bei einem wissenschaftlichen Buch so gerne sehen. Ich meine es auch in tieferem Sinne: es ist ein Buch überwiegend der geistreichen Einfälle.“ Ein bedenkliches Geständnis, welches in dieser unwillkürlichen stilistischen Entgleisung liegt. Die pedantische Frisur meint er also auch. Alles Denken, das vom Schulzwang frei ist, ist

für ihn ein Einfall. Mir fiel dabei ein Urteil von Nießche über Strauß¹⁾ ein: „Alles Urteilen ist so büchermäßig uniform, ja im Grunde sogar nur zeitungsgemäß; literarische Reminiscenzen vertreten die Stelle von wirklichen Einfällen und Einsichten.“ Mit diesem Wort ist klar gesagt, was das eigentlich für ein Denken ist, das dem Referenten den unheimlichen Eindruck des Einfalls macht. Es sind solche Gedanken, die nicht aus dem Mechanismus der Methode entstehen, die nicht durch die Literatur angeregt sind; illegitime Gedanken, die nicht ein Buch als ihren Vater nachweisen können, *Aperçus*, um mit Goethe zu sprechen. Aber ohne diese Befruchtung bleibt unser Denken rein schulmäßig. — In der Empfänglichkeit für solche Intuitionen besteht alle Phantasie, und sie ist für die Wissenschaft ebenso unentbehrlich wie für jede schöpferische Tätigkeit. Ohne sie gibt es mechanische Methoden, formale Schulung, äußerliche Exaktheit, aber kein innerliches mitempfindendes Verständnis. Die mechanische Methode, die sich erlernen läßt, ist das schulmäßige Element in unserer Wissenschaft, welches möglichst schnell überwunden werden muß. Je schneller man sich von der Schule befreit und sich eine eigene Methode ausbildet, um so besser. Alle Selbständigkeit beruht darauf. Der Beweis für die Methode liegt lediglich in dem Arbeitsertrag, den sie liefert. Für Hirsch aber besteht die wissenschaftliche Methode offenbar in der Jagd nach Begriffen. Gegen meine Darstellung Goethes wendet er ein: „Eine Herausarbeitung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe Goethes findet nicht statt.“ Soweit von solchen die Rede sein kann, sind sie S. 77—78 dargestellt. Es handelt sich bei Goethe freilich nicht um Begriffe. „Er besaß schon den Gedanken des *Typus* . . ., welcher von dem des allgemeinen Begriffs logisch gänzlich

¹⁾ S. 55.

verschieden ist.“¹⁾ Es ist mir deswegen nicht eingefallen, Goethe in ein Begriffsschema zu pressen. Ich habe keine Lust, die Rolle Wagners im Faust zu spielen, und Goethe daraufhin zu untersuchen, ob er eine Perücke getragen oder seine Haare in einen Zopf geflochten hat. Goethes Denken hat gerade darum etwas so Frisches und Natürliches, weil es nichts Schulmäßiges an sich hat. Man könnte ihm vorwerfen, daß er unter Verachtung jeder Methode denke und Einfälle habe. Solche Denker sind viel schwerer zu fassen als Systematiker. Die homöopathische Dosis von Anerkennung, die der Referent meiner Darstellung Goethes gönnt, hat mir in der That das Bedenken erweckt, ob ich ihn nicht vielleicht doch zu systematisch dargestellt habe. Jedenfalls suche ich nicht Begriffe und Systeme, sondern Personen und Geschichte. Auch die Systeme sind nur von den Personen und der Geschichte aus zu verstehen. Die Geschichte der Philosophie verläuft nicht in sich, sondern sie ist ein Teil der allgemeinen Geschichte, und die Systeme sind Exponenten der geschichtlichen Ereignisse. Jeder dieser Denker ist nicht „ein ausgeklügelt Buch“, sondern „ein Mensch mit seinem Widerspruch.“ Alle Bemühungen, die systematische Einheit und logische Folgerichtigkeit, die jeder von ihnen für sich in Anspruch genommen hat, durchgehend zu rechtfertigen, der ganze Streit um die erste und zweite Auflage von Kants Kritik der reinen Vernunft, die Versuche, die erste und zweite Periode in Fichtes Philosophie, oder die verschiedenen Epochen in Schellings Denken auf einen Generalnenner zu bringen, sind nichts weiter als logische Schülerexerzitien, vergebliche Liebesmüh. Die Persönlichkeit der Philosophen, ihre Lebensgeschichte und die Weltgeschichte hat ihr Denken gelenkt. Versucht man diese Coincidentia oppositorum zur Darstellung zu bringen, so wird man bei denen, welche die

¹⁾ W. Diltheys Schriften II, 407.

Geschichte nach Begriffen durchsuchen, sich immer den Vorwurf unmethodischer Willkür zuziehen. Hirsch findet, daß im 2. Bande der Verzicht auf systematische Darstellung „kaum noch zu überbieten“ sei. Ich habe selbst den Eindruck, daß ich mich im 2. Bande schon etwas mehr als im 1. von der begrifflichen dogmengeschichtlichen Methode befreit habe. Das graue Gespinnst begrifflicher Systeme, welches über die reellen, geschichtlichen Zusammenhänge gelegt ist, und über die tatsächlichen Motive des Denkens täuscht, muß zerrissen werden, wenn man die wirkliche Geschichte sehen will. Denn sie und nicht logische Konstruktionen und systematische Zusammenhänge, sondern der Verlauf der Geschichte haben die philosophischen Gedankenzusammenhänge erzeugt, z. B. die verschiedenen Fassungen von Fichtes Staatslehre.

Dadurch entsteht ein buntes und bewegtes Bild. Es ist viel schwerer, es zu fassen, als ein System von Linien nachzuziehen. An dem Lineal der Methode mit spitzem Bleistift gerade Linien zu ziehen, ist eine Kleinigkeit. Versucht man aber lebendige Menschen zu porträtieren und dem Lauf der Geschichte nachzugehen, so muß man „ohne jede Straffheit“, d. h. ohne jede Steifheit mit lebendiger Beweglichkeit dem beweglichen Leben zu folgen verstehen. Wer auf den Stelzen irgend einer Methode geht, mag sich selbst groß und straff vorkommen, in Wirklichkeit ist er steif und ungelenk und mag Schulbücher schreiben können, aber nicht Bücher, die dem Verständnis der Gegenwart dienen wollen.

Aber ich wende mich von den formellen Fragen zur sachlichen Kritik, soweit der Verfasser überhaupt eine solche gibt. An sich wäre es kaum fruchtbar, sich mit ihm in eine Debatte einzulassen, weil er so wenig auf die Sache eingeht und seine Urteile nur durch Einzelheiten belegt. Aber die Ausstellungen, die er macht, geben mir doch eine willkommene Gelegenheit, mich über einige sachliche Fragen auszusprechen.

Die erste ist die nach der Entstehung des Idealismus. Der Verfasser findet, daß ich sie überhaupt nicht beantwortet hätte. Das wäre freilich ein schwerer Fehler, und zwar diesmal einmal keine Kleinigkeit, sondern eine große Lücke.

Während ich dies schrieb, bekam ich einen kleinen Artikel über mein Buch im „Geisteskampf der Gegenwart“, in welchem Professor Pfennigsdorf schreibt: „L. erbringt den, wie ich glaube, unwiderleglichen Nachweis, daß der Idealismus nicht aus der Wurzel der Reformation, sondern der Aufklärung, dann auch weiterhin der Renaissance und der deutschen Mystik erwachsen ist.“ Ich zitiere den Satz nicht, weil Pfennigsdorf meiner Konstruktion zustimmt, das kann ich selbstverständlich nicht von jedem Theologen erwarten. Ich weiß, daß ich gegen den Wind segle. Eben darum habe ich mein Buch vom Stapel gelassen. Aber der Satz von Pfennigsdorf beweist doch, daß einem aufmerksamen Leser, der das Ganze überfliehet, der Beweis, den ich geführt habe, nicht entgehen konnte. Hätte ich mit ein paar Fußnoten und Literaturverweisen auf ihn aufmerksam gemacht, so hätte vielleicht auch der Rezensent ihn bemerkt. Ich hole also den fehlenden Fußnotenkomentar nach.

Jedes Kapitel beginnt mit dem Nachweis, daß jeder der Idealisten nach der Grundlage seiner Bildung zur Aufklärung gehörte. Bei Kant hat das sogar der Rezensent bemerkt. Für Fichte steht der Nachweis S. 33—35. Aber er zieht sich durch die ganze Darstellung Fichtes hindurch bis in den Schluß im zweiten Bande hinein, wo ausdrücklich noch einmal die Aufklärung als die bleibende Grundlage von Fichtes Denken, auch in seiner mystischen Periode, nachgewiesen ist. Eigentlich habe ich ja damit nichts Neues, eher etwas ganz Selbstverständliches gesagt. Die unmittelbar vorausgehende Epoche wirkt immer nach. Das gilt auch von Schelling, wie seine Geschichtsphilosophie beweist, und von Goethe, wie ich am Schluß des

zweiten Bandes noch einmal hervorgehoben habe. Ich lasse mich also auf diesen Nachweis nicht nochmals ein. Wer ihn nicht sieht, dem ist nicht zu helfen. Der Widerspruch erklärt sich nur daraus, daß es den Theologen, welche versuchen, reformatorisches Evangelium und Idealismus zu einer Einheit zu verschmelzen, peinlich ist, wenn man die Nachwirkung der Aufklärung im Idealismus hervorhebt. Aber hier handelt es sich um eine einfache historische Tatsache.

Allem, was ich gesagt habe, stellt Hirsch die einfache Behauptung entgegen: „Die Männer, die die Schlachten von 1813 ff. gekämpft haben, sind doch ganz überwiegend von Aufklärern gebildet und erzogen worden.“ So leicht kann man mit den Dingen uur fertig werden, wenn man, wie Hirsch das tut, den ganzen Nachweis am Schluß des 1. Bandes über die religiöse und moralische Wirkung der Aufklärung einfach ignoriert. Dieser Nachweis ist für unsere Theologie, die in der Aufklärung wurzelt, natürlich peinlich. Deshalb redet Hirsch von dem „Popanz, den sich die Restauration zurechtgemacht hat“. Aber ich habe die Aufklärung nicht nach der Restauration beurteilt, sondern nach den Idealisten und den Trägern der Erweckungsbewegung. Beide aber sind unmittelbar aus der Aufklärung hervorgegangen.

Schwieriger ist die Frage, durch welche Faktoren der Idealismus über die Aufklärung hinausgehoben ist. Nach der Meinung von Hirsch ist das die Reformation, und er wirft mir vor, daß ich die Literatur, die dies bewiesen hätte, ignoriere. Ich habe auch in diesem Punkte die Aufmerksamkeit meiner Leser nicht von der Sache auf die Literatur ablenken wollen. Mir selbst ist sie natürlich bekannt. Aber der geschichtliche Nachweis kann nicht durch eine Debatte mit der Literatur, sondern nur durch einen Hinweis auf die Quellen

erbracht werden. Die erste entscheidende Tatsache sind die Urteile der führenden Männer des Idealismus über die Reformation. Ich habe sie sämtlich angeführt und gezeigt, daß sie mit dem Urteil der Aufklärung über die Reformation übereinstimmen. Das gilt auch von Goethe. Angesichts dieser Tatsachen kann es nicht die Reformation sein, welche den Idealismus über die Aufklärung hinausgeführt hat.

Die zweite entscheidende Tatsache ist das Urteil der Idealisten über die Vernunft. Man hat längst bemerkt, daß der religiöse und philosophische Grundzug, der Aufklärung und Idealismus miteinander verbindet, der Glaube an die Macht der Vernunft ist.¹⁾ Dieser Glaube stellt aber Aufklärung und Idealismus in Gegensatz zur Reformation und ihrem Urteil über die Vernunft. Die Versuche, den positiven Zusammenhang zwischen beiden hervorzuheben, laufen im wesentlichen darauf hinaus, daß man die Freiheit eines Christenmenschen bei den Reformatoren und die autonome Moral der Idealisten miteinander verbindet. Meine ganze Darstellung des Idealismus, nicht irgend eine einzelne Stelle, soll zeigen, wie verschieden beide Gedanken sind.²⁾ Der Gegensatz liegt in der fundamental verschiedenen Stellung zum Gottesgedanken. Darum beginnt die Darstellung Kants mit seiner Kritik des Gottesgedankens. Die immer neuen Versuche, den Idealismus als die Frucht, die aus dem Samen der Reformation aufgegangen ist, zu begreifen, sind nicht als historische Konstruktionen von Bedeutung, sondern interessant nur als Symptome der religiösen Lage der Gegenwart. In der völligen Ratlosigkeit, die die Gegenwart verwirrt, suchen viele die Richtung, in der es vorwärtsgehen soll, so, daß sie einen Punkt der Vergangenheit mit der Gegenwart verbinden und in der Verlängerung diesen

¹⁾ Windelband, Geschichte der neueren Philosophie 2, S. 3.

²⁾ Vgl. I, 10. 31.

Linie die Richtung des Weges in die Zukunft sehen. Sie hängen sich an die Röckschöße irgend eines großen Mannes, in der Hoffnung, daß er sie durch das Chaos der Gegenwart hindurchführen könne. Bei den einen ist das Kant, bei den andern Goethe, wieder bei andern Bismarck, bei den Theologen ist es meist Luther. Sie sehen dann die Reformation als einen Scheitelpunkt an, durch welchen alle Linien, welche in die Zukunft führen, hindurchlaufen. Alles Gute, was die Neuzeit bietet, wird irgendwie den Reformatoren auf die Rechnung geschrieben, durch irgendeine Konstruktion geschichtlich mit der Reformation in Verbindung gebracht und aus ihr abgeleitet. Alle diese Experimente haben Bedeutung nur als Zeichen der Zeit. In Wirklichkeit hat die Erforschung der Reformationsgeschichte religiös nicht befruchtend gewirkt, sie ist lediglich eine Sache der gelehrten Forschung geblieben. Sie mag die Theologie beschäftigt haben, den religiösen Zersezungsprozeß hat sie nicht aufgehalten. Auch den Theologen genügt der Rückgang auf die Reformation nicht. Soll die Richtung der Linie bestimmt sein, so muß sie durch zwei feste Punkte laufen. Das waren zur Zeit Ritschls Luther und die Neukantische Philosophie. Jetzt ist es entsprechend dem Fortschritt der gesamten geistigen Entwicklung der Idealismus, der mit der Reformation in Verbindung gebracht werden muß. So erklärt es sich, daß immer wieder der Nachweis erbracht wird, der Idealismus sei aus der Reformation entstanden. Das eigentliche Motiv dieser Konstruktion ist die religiöse Lage der Gegenwart: die allgemeine Lösung: „Zurück zum Idealismus“ verbinden die Theologen mit dem Ruf: „Zurück zur Reformation.“ Sobald man dies einmal erkannt hat, kümmert man sich in der Geschichtsforschung um diese Konstruktion nicht weiter, sondern fragt die Idealisten selbst, wie sie sich zur Reformation verhalten, und das habe ich getan.

Aber die Hauptfrage ist der positive Beweis, daß der Idealismus aus Renaissance und Mystik entstanden sei. Pfennigsdorf hat ihn bemerkt, warum hat ihn Hirsch nicht verstanden? Die Antwort ist sehr einfach: weil ich einen solchen Satz nicht in der Form bewiesen habe und beweisen konnte, daß ich die literarische Vermittlung aufgewiesen habe. Der Idealismus ist keine philosophische und auch nicht eine literarische Bewegung, sondern eine von den Bewegungen, die in der Tiefe des Volksgeistes entstehen und in den Bereich der reellen Geschichte und der Tat übergreifen. Der Beweis ist die Bedeutung, die der Idealismus im Befreiungskampf gehabt hat. Ist der Idealismus also eine reelle geschichtliche Bewegung und nicht nur eine literarische, so läßt sich der Nachweis über seinen Ursprung auch nicht rein literarisch führen. Wenn aber jemand seine Herkunft nicht durch einen Geburtschein beweisen kann, so kann man doch von ihm selbst erfahren und ihm ansehen, woher er stammt, und zwar tritt die Ähnlichkeit mit seinen Eltern je älter er wird, um so mehr hervor. Der Nachweis für die Abstammung des Idealismus von der Renaissance, und zwar von ihr, in ihrem Unterschiede vom Humanismus der Reformationszeit, liegt in dem Kapitel über den griechischen Schönheitskultus, und zwar speziell in dem Abschnitt über Winkelmann, Humboldt und Schiller. Fast alle meine Leser haben ihn dort erkannt und verstanden. Über dies ganze Kapitel hat Hirsch weiter nichts zu sagen gehabt als die voreilige Bemerkung, daß ich über Hegel nicht gesprochen habe. Jeder Philosoph wird an der Stelle besprochen, an der er geschichtliche Bedeutung bekommt, und das ist für Hegel seine Berliner Zeit. Jedenfalls hat Hirsch das Kapitel über den griechischen Schönheitskultus als Ganzes nicht verstanden, aber andere haben es verstanden, also ist das nicht meine Schuld. Der Idealismus ist klassizistisch im Sinne der

Renaissance, und das ist der entscheidende Beweis für seinen Ursprung aus der Renaissance.

Den Beweis, daß der Idealismus aus der Mystik stammt, habe ich dadurch erbracht, daß ich das mystische Element bei Kant hervorgehoben habe, und zwar in seiner Erkenntnistheorie und in seiner Freiheitslehre. Das ist der Zweck des Abschnitts über Swedenborg, den Hirsch ebenfalls nicht verstanden hat. Diesmal kann ich mir einmal ausnahmsweise mit einem Hinweis auf die Literatur helfen. Nachträglich habe ich bemerkt, daß Tröltzsch die Bedeutung Swedenborgs für Kant ebenfalls bemerkt hat.¹⁾ Da ich weiß, auf wieviel Widerspruch ich hierbei zu rechnen habe, so habe ich in meinem Buche selbst Windelband²⁾ als Eideshelfer zitiert.

Daß bei Fichte von Anfang an ein mystisches Element vorliegt, welches schon vor seiner religiösen Periode zum Vorschein kommt, habe ich 1, 48 gezeigt. Wenn man gegen Fichtes eigenes Geständnis bestreitet, daß er als Mystiker geendet habe, so läßt sich das nur daraus erklären, daß man Fichte um jeden Preis vor einem Urteil schützen will, welches in der theologischen Tradition als Verwerfungsurteil gilt.

Aber der Ursprung des Idealismus aus der Mystik ist auch noch an einem andern Merkmal erkennbar. Geistige Bewegungen, die in sich zusammenhängen, bilden wie Pflanzen eine organische Einheit. In der Frucht kommt der Same zum Vorschein. Deswegen gilt auch von solchen Bewegungen, wenn man sie auf ihren Ursprung und ihren Wert beurteilen will, die Regel: siehe das Ende an. Mit dem Nachweis, daß der Idealismus nach der einen Seite hin in Mystik ausläuft, ist für den, der lange Entwicklungen zu überschauen vermag, abschließend bewiesen, daß er in der Mystik eine seiner Wurzeln

¹⁾ Probleme des Historismus, S. 82.

²⁾ 1, 208.

hat. Darauf beruht auch seine innere Verwandtschaft mit der Erweckungsbewegung. Denn daß diese sich aus der mystischen Literatur genährt hat, habe ich im 2. Bande diesmal durch literarische Nachweise gezeigt. Die andere Wurzel des Idealismus wird in dem Ende, welches er nach der entgegengesetzten Seite hin nahm, zum Vorschein kommen. Man nannte dieses Ende in den dreißiger und vierziger Jahren Humanismus. Was das bedeutet, wird der dritte Band zeigen, aber der Zusammenhang mit dem Klassizismus ist damit klar.

Damit komme ich auf einen neuen Einwand. Ich habe meiner ganzen Darstellung keine Definition über das Wesen des Idealismus vorausgeschickt, wieder für den, der in der Geschichte Begriffe sucht, ein schweres Verläumniß. Für mich wäre eine vorangestellte Begriffsbestimmung ein grober Fehler gewesen. Der Idealismus ist eine große geschichtliche Bewegung, deren Wesen sich nicht in eine Formel pressen läßt. Er ist lebendig und beweglich, verändert sich deswegen beständig. Dabei geht doch ein ursächlicher Zusammenhang durch seine Geschichte und macht ihn zu einer Einheit. Was für einen Sinn der Ausdruck bei Kant hat, zeigt die im folgenden beigefügte Abhandlung; sie gehörte ursprünglich in den Text des Buches hinein, und ich habe sie nur deswegen ausgeschaltet, weil ich mich streng auf das Thema: Die Religion des Idealismus — beschränken wollte. Ich liefere also die Abhandlung nach und behalte mir vor, sie einer späteren Auflage einzufügen. Einen andern Sinn als bei Kant hat der Begriff des Idealismus bei Fichte. Bei der Beweglichkeit Fichtes entwickelt er sich in dessen Denken beständig, ebenso wie bei Schelling. Hegel hat ihn zu einem gewissen Abschluß gebracht. Einen ganz besonders klaren Begriff von Idealismus hat Schiller ausgesprochen in der Charakteristik, in der er sich Goethe gegenüberstellt. Aber auch Goethe war in einem

Sinne, den ich S. 101 genau angegeben habe, mit dem Idealismus innerlich verwandt. Diese Entwicklung der Bewegung und damit auch des Begriffes, ist eine höchst lebendige Geschichte. Auf deren Darstellung kam es mir an. Der Idealismus ist der Glaube an die Macht der Vernunft. Er steigert sich vom Glauben an die gesetzgebende Macht der Vernunft zum Glauben an ihre schöpferische Macht und wird in dieser Richtung, wie der 3. Band zeigen wird, von Hegel vollendet. Auch heute versteht man unter Idealismus den Glauben an den höchsten Wert und die produktive Kraft des Geistes. Aber es wäre völlig verkehrt gewesen, diesen Gedanken, der sich erst allmählich entwickelt hat, als Definition voranzuschicken.

Ebenso steht es mit der Methodik. Auch hier wäre es völlig verfehlt, der Geschichte einen allgemeinen Begriff voranzuschicken. Ich habe in beiden Fällen jedesmal denjenigen Begriff zugrunde gelegt, den der besprochene Philosoph selbst verwendete. Für wen die „Straffheit“ der Methode darin besteht, daß man starre Begriffe festhält und die lebendigen Menschen auf dieses Prokrustesbett legt, dem muß natürlich die Beweglichkeit, die dazu gehört, einer solchen Bewegung zu folgen, als Mangel an Straffheit erscheinen. Ein hölzernes Bein ist straffer als ein lebendiges.

Die Grundlage meiner ganzen Darstellung und Kritik des Idealismus ist meine Kantkritik. Eine wirklich sachliche und großzügige Kritik hätte also an dieser Stelle einsetzen müssen. Aber Hirsch spricht in seiner Weise, auf Einzelheiten zu achten, nur von „einer Anzahl sehr feiner Einzelbemerkungen“ und nennt dann wieder ein paar Einzelstellen bei Kant, bei denen man einzusetzen habe. Damit würde man sich auf das Niveau der Kant-Alexandriner begeben. Alle Versuche, von irgendeiner einzelnen Stelle aus die komplizierte Gedankenwelt Kants zu einer widerspruchsfreien Einheit zu verbinden, sind aussichtslos.

Die Konstruktionen, welche Kants Denken zu einem Prinzip des Kritizismus oder der transzendentalen Methode zurechtstilisieren, oder den Gegensatz von transzendentaler und psychologischer Methode schon bei Kant finden, sind vom Standpunkt der Geschichte aus verfehlt. Wenn auch Kant die Einheitlichkeit seiner Gedankenwelt hartnäckig behauptet hat, so hat er damit nur getan, was auch Fichte und Schelling immer versichert haben.

Noch weniger geht Hirsch bei der Darstellung Fichtes auf die Hauptsache ein. Gewöhnlich wird Fichte vom Problem der Erkenntnistheorie aus verstanden. Ich habe gezeigt, daß es vielmehr das Problem der Freiheit ist, welches bei Fichte im Mittelpunkt steht. Erst durch ihn ist der Idealismus, wenn ich ihn einmal in eine Definition zusammenpressen soll, zu einer Philosophie der Freiheit geworden, und das ist er bei Schelling und, wie der nächste Band zeigen wird, auch bei Hegel geblieben. Was für eine Bedeutung diese Idee für den Befreiungskampf gehabt hat, das habe ich II, S. 164 ff. gezeigt. Neben dem Freiheitsgedanken steht bei Fichte als beherrschende Idee, aber erst an zweiter Stelle, der Wahrheitsgedanke. Von diesen beiden Polen aus ist Fichte zu verstehen, nicht von der Erkenntnistheorie aus. Für all das hat Hirsch kein Wort des Verständnisses. Er hat kein anderes Interesse als das, Fichte vom Vorwurf des Atheismus wegzubrennen. Er beurteilt meine Darstellung nur daraufhin, ob ich mich auf diese echt theologische Apologetik einlasse. Und sogar Fichte und Goethe müssen zusammengebogen werden! Wieviel höher steht Fichte selbst in seinem Wahrheitsmut und in seinem Ernst! Gerade in dieser seiner Offenheit und Wahrhaftigkeit besteht seine geschichtliche Bedeutung. Wie peinlich wirken neben der erfrischenden Offenheit und Klarheit und dem tapferen Mute Fichtes die beruhigende Versicherung der theologischen Apo-

logetik, „daß Fichte im Gottes- und Vorsehungsglauben unerschütterter gestanden hat“. Ich habe S. 49—52 Fichtes Stellung zum Gottesglauben möglichst genau beschrieben. Die kategorische Behauptung von Hirsch erklärt sich nur aus der dogmatischen Absicht, um jeden Preis an dem inneren Zusammenhang von Reformation und Idealismus festzuhalten. Nun dürfen die Idealisten natürlich nicht sagen, was ausgesprochen zu haben ihre eigentliche geschichtliche Bedeutung ist. Reformation und Idealismus müssen gewaltsam zusammengebogen werden, und dabei kommt keiner von beiden zu seinem Recht.

Nur so ist die erstaunliche Bemerkung von Hirsch verständlich, daß die Darstellung des äußeren Verlaufs des Atheismusstreites „wahrhaftig nicht zur Sache gehöre“. Man traut seinen Augen nicht, wenn man das liest. Es ist nicht „der Vortrag neuer Forschungsergebnisse“, der mich veranlaßt hat, diese Geschichte zu erzählen; dazu habe ich überhaupt nicht geschrieben. Diese „neuen Forschungsergebnisse“ hängen damit zusammen, daß bisher der Streit, und zwar in den Fichtebiographien ganz mit Recht, immer nur vom biographischen Standpunkt aus dargestellt worden ist. Wie wenig Hirsch verstanden hat, was ich will, zeigt sich in dieser Bemerkung. Wenn ich den Atheismusstreit übergangen hätte, so hätte ich mein Buch ungeschrieben lassen können, denn eben der äußere Verlauf dieses Streites ist die eigentliche Krisis des Idealismus.¹⁾ Von diesem Gesichtspunkt aus habe ich ihn dargestellt und die bisherigen Darstellungen ergänzt, nicht um mit „neuen Forschungsergebnissen“ aufzuwarten. Aber ich begreife allerdings vollständig, daß für einen Theologen, dem in dem Zusammenhang von Reformation und Idealismus der Schlüssel der vergangenen Geschichte und in der Vereinigung

¹⁾ S. 57 ff.

beider die künftige Aufgabe besteht, daß für den die Erinnerung an diesen Streit äußerst peinlich ist, daß dieser Handel zu dem Unheil gehört.

„Was man, und wär es auch geschöhn,
Mit Nacht bedecken sollte.“

Nur so erklärt sich auch die Oberflächlichkeit, mit der Hirsch das letzte Kapitel meines Buches abtut. Man weiß nicht, was man dazu sagen soll, wenn Hirsch dem ganzen Material gegenüber, das ich in mühsamer Arbeit gesammelt habe, sich mit der erstaunlichen Bemerkung hilft: „Schwerer als die Klage mancher Zeitgenossen über die Lockerung der Ehe in bestimmten Kreisen und schwerer als noch so gehäufte einzelne Beispiele fällt z. B. für meine Beurteilung des Familienlebens das Urteil Stendhals in seinem Braunschweiger Tagebuch über die deutschen adligen Damen ins Gewicht.“ Diese Bemerkung ist für die Rezension im eigentlichen Sinne charakteristisch. Kann man leichtherziger in so schwerwiegenden Fragen argumentieren? Was lernen wir daraus mehr, als daß Hirsch Stendhals Tagebuch kennt? Darum muß diese eine Bemerkung mehr wiegen, als alle die vielen Äußerungen der Deutschen aller Stände, die ich zusammengestellt habe, darunter eines so kompetenten Kritikers, wie Schleiermacher. Wer so mit so ernsthaften Dingen umspringt, hat kein Recht, andere, die sich bemühen, ein deutliches Bild von der Sachlage zu gewinnen, so schulmeisterlich an „die Strenge der Forschung“ zu erinnern und ihnen Zensuren über den „Ernst“ ihrer Arbeit auszustellen.

Eine solche Entgleisung ist nicht wissenschaftlich, sondern nur psychologisch zu verstehen. Denn freilich ist das letzte Kapitel für jede Vermittlungstheologie die einfache Widerlegung, die vernichtende Kritik, die die Geschichte selber übt. Ich lasse hier wieder einen andern für mich reden.

Pfennigsdorf schreibt in der zitierten Besprechung, „daß die eigentliche Ursache der Unkirchlichkeit in unserm Volke in dem Idealismus und seinen Surrogaten liegt, ist meines Erachtens noch niemals so überzeugend nachgewiesen worden, wie in diesem Buch.“ Eine solche Zustimmung kann ich natürlich nicht von jedem erwarten, wohl aber eine ernsthafte Prüfung. Denn dieses Kapitel ist der geschichtliche Beweis für die These des ersten Bandes, daß in der Religion des Idealismus selbst eine Krisis liegt.

Bedenklicher als der Widerspruch ist hier wie sonst die Zustimmung von Hirsch. Zum Grundgedanken meines Buches sagt er: „Sollte ich es allein nach der Tendenz beurteilen, so würde ich mich auch wohl einverstanden erklären können. Auch ich bin der Meinung, daß ein ernsthaftes Sich-einleben in das reformatorische Christentum notwendig zur Kritik am Idealismus führt.“ Diese lahme und zahme Zustimmung hat mich darum bedenklich gemacht, weil ich fürchten muß, nicht deutlich genug gesprochen zu haben. Denn mit diesem Satz ist freilich entweder etwas Selbstverständliches oder etwas Falsches gesagt. Wenn es richtig ist, daß „die Reformation einen tiefgehenden Einfluß auf den Idealismus ausgeübt“ hat, was heißt es dann, daß das reformatorische Christentum zur Kritik am Idealismus führen muß? Warum bedarf der Idealismus dieser Kritik? Und mit welchem Rechte wird einer weit zurückliegenden Periode der Geschichte diese kanonische Bedeutung beigelegt, daß sie den Maßstab der Kritik für alle Folgezeit abgibt? Im Fortgang der Geschichte liegt die Kritik. In der Frucht wird Wert und Art der Wurzel offenbar. „Eure Kinder werden eure Richter sein.“ Wenn also der Idealismus unter dem Einfluß der Reformation entstanden ist, so liegt in diesem Ergebnis vielmehr ein Urteil über die Reformation und nicht in der Reformation der

kritische Maßstab für den Idealismus. Das ist nichts weiter als die Einseitigkeit eines Theologen. Das umgekehrte Verhältnis zeigt die Geschichte deutlich, nämlich, daß der Idealismus zu einer Kritik am reformatorischen Christentum geführt hat. Aber es ist ganz willkürlich, das eine am andern zu messen. Die Religion des Idealismus trägt ihren kritischen Maßstab in sich selber. Er liegt im Verlauf der Geschichte, die ich verfolge.

Ein großer Ernst liegt in dieser Geschichte. Daß er mich bei meiner Arbeit erfüllt hat, haben feinfühlende Leser mir angedeutet. Ich will die Gegenwart von der Geschichte aus verstehen helfen, aber auch die Vergangenheit von der Gegenwart aus, in der wir stehen. Ich tue das, um unserem Volke zu helfen, die Aufgaben, die uns die Zukunft stellt, zu erkennen. Gerade für ein so hohes Ziel kann die Arbeit nicht ernst, nicht treu, nicht sorgfältig genug geschehen. Aber nicht, um den Sachgenossen einen Beweis meiner Gelehrsamkeit zu geben, um neue Forschungsergebnisse vorzulegen oder die Lücken unserer Forschung zu schließen, habe ich geschrieben. Wir haben Wichtigeres zu tun. Die religiöse Krisis, in der wir stehen, muß verstanden werden, wenn sie überwunden werden soll. Dazu unsern Gebildeten zu verhelfen, ist meine Absicht, und das Verständnis, welches ich gefunden habe, ist mir ein Beweis, daß ich nur etwas ausgesprochen habe, was als Erkenntnis in vielen Köpfen dunkler oder klarer lebendig war. Die lebhafteste Zustimmung, welche mir von vielen Seiten ausgesprochen ist, ist mir ein Beweis, daß ich auf dem rechten Wege bin. Ein nicht minder deutlicher Beweis dafür ist mir aber auch der Widerspruch, den mir die Apologeten der Religion des Idealismus entgegensetzen.

Kant als Idealist und als Realist

Kant hat den deutschen Idealismus begründet. Freilich hat er selbst sich mit zunehmender Energie gegen den Namen eines Idealisten gewehrt. Ihm klang das Wort wie ein Vorwurf. Es ist für ihn die Bezeichnung einer philosophischen Keßerei, die er neben den Materialismus, Fatalismus, Atheismus, den freigeistlichen Unglauben, die Schwärmerei und den Aberglauben stellt. Besonders aber ist der Idealist für ihn ein Skeptiker. Mit dem Ausdruck Idealismus verbindet er lediglich einen negativen Sinn: Idealismus ist Bezweiflung oder gar Bestreitung der Wirklichkeit der Welt, wie sie unseren Sinnen erscheint. Der Idealist verwandelt die Sinnenwelt in lauter Schein. Er vermag nicht zwischen Wahrheit und Traum zu unterscheiden, die Dinge im Raume sind für ihn Einbildungen, von deren Wirklichkeit man sich niemals durch Wahrnehmung überzeugen kann. Der Typus des Idealismus, den er verwirft, ist Berkelen. Denn für ihn gibt es nichts als denkende Wesen, Geister und den Schein einer Sinnenwelt, die in ihnen entsteht. Diese Auflösung der Realität in Schein ist für Kant ein Greuel. „Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (was er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns, (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können.“

Gegen diese Art von Idealismus sträubt sich Kant deswegen, weil mit ihm die Wissenschaft zu Ende ist. Dieser Idealismus ist Skeptis. Er bekämpfte ihn um so energischer je mehr er ihm selbst vorgeworfen wurde, und es ist nicht zu bezweifeln, daß es ihm mit dieser Absage Ernst gewesen ist. Er unterstrich seinen Gegensatz gegen den Idealismus, indem er bemerkte, daß er übersehen wurde, er verschärfte ihn, als er erfahren mußte, daß er nicht verstanden wurde, aber er hat ihn vom Beginn seines eigentümlichen Denkens bis an den Schluß seines Lebens, bis zur Absage an Sichte gleichmäßig festgehalten, wenn auch die Schärfe und Gereiztheit seines Protestes sich erst später einstellte, als er immer wieder hören mußte, daß er selbst Idealist sei.

Aber als solcher galt er nicht nur seinen Gegnern, sondern in gewissem Sinne ließ er sich diesen Namen gefallen, ja er nahm ihn selbst in Anspruch, obgleich er nicht zugestehen wollte, daß die Bedeutung, in der er den Titel annahm, mit dem Sinne, indem er ihn ablehnte, innerlich verwandt sei. Er wollte vielmehr durch seinen neuen Idealismus alles, was bisher als Idealismus gegolten hatte, überwinden. Die Überwindung soll darin liegen, daß Raum und Zeit selbst nichts sind als Vorstellungen, die aus unserem Inneren hervorbrechen und darin, daß die Gesetze der Natur in Wirklichkeit Gesetze unseres Denkens sind.

Kant meint also den bisherigen Idealismus dadurch zu überwinden, daß er ihn vertieft. Für den Idealismus, den er widerlegen wollte, ist die Welt, die wir in Raum und Zeit wahrnehmen, ein Schein, für Kant gehören Raum und Zeit und das die Natur beherrschende Gesetz selbst zur Erscheinung. Sie sind nicht außer uns, sondern in uns, sie stammen aus der Vernunft und ihrer Organisation. Für Berkeley werden die Bilder, die auf der Wand vor uns erscheinen, aus unserem

eigenen Inneren wie aus einem Skioptikon auf die Wand geworfen, für Kant sind sie auf die Wand gemalt, aber diese Wand selbst, auf der die Bilder erscheinen, stammt aus unserem Inneren. Raum und Zeit selbst entstammen unserem Bewußtsein. Diese Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit gibt Kant selbst als den Gedanken an, durch den er den Idealismus überwunden zu haben glaube, ohne daß er übrigens zugesteht, daß er ihn damit vertieft habe. Innerhalb der Erscheinungswelt sind Traum und Wirklichkeit, Wahrheit und Täuschung, subjektive Illusion und objektiv gültige Wahrnehmung deutlich voneinander zu unterscheiden, aber diese ganze Welt ist Erscheinung. Einer der ersten und tiefsten Kritiker, die Kant gefunden hat, Jacobi, hat das einfach und bündig ausgedrückt: „Um diesen Schaden der Philosophie zu heilen, erfand er eine Demonstration, welche, wunderbar genug! die früheren unvollkommenen und halben Idealismen . . . durch einen ganzen und vollständigen, den Kantschen Universal-Idealismus widerlegte. Es sollte aber dieser vollständige, die Geister- und Körperwelt in gleichem Maße verflüchtigende Universal-Idealismus schon seit den Prolegomenen durchaus nicht mehr Idealismus heißen, sondern kritische Philosophie.“ „An die Stelle des bisherigen halben und darum inkonsequenten Idealismus tritt ein vollständiger und darum durchaus konsequenter.“ Der kritische Idealismus überwindet den bisherigen Idealismus, indem er ihn überbietet und vollendet.

Vertieft ist der Idealismus durch die Lehre, daß Raum und Zeit Anschauungsformen sind, vollendet wird er durch die Lehre, daß die Gesetze der Natur in Wirklichkeit Denkgesetze sind. Für den gemeinen Menschenverstand stammen sie aus der Natur, die Vernunft empfängt sie von der Natur, Kants Idealismus schließt ab mit dem Satz, daß der Verstand seine Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern sie der Natur vor-

schreibt, oder wie er sich sonst ausdrückt, daß unsere Begriffe sich nicht nach den Gegenständen richten, sondern die Gegenstände nach den Begriffen. Erst mit dem Gedanken, daß die Vernunft ihr Gesetz in die Natur hineinträgt, hat Kant den Idealismus geschaffen. Durch ihn ist er zum Begründer des deutschen Idealismus geworden. Denn er ist die Grundlage der ganzen folgenden Entwicklung. Er ist zugleich der durch Kants Denken hindurchgehende Grundgedanke, seine Grundstimmung. Denn er spricht seinen Glauben an die Vernunft aus. Diesen Glauben an die Vernunft teilt Kant mit der Aufklärung. Durch ihn gehört er zur Aufklärung, aber er gehört so zu ihr, daß er sie überbietet. Wie er den Idealismus dadurch überwunden hat, daß er ihn überboten hat, so hat er auch die Aufklärung dadurch überwunden, daß er über sie hinausgegangen ist. Denn sein Glaube an die Vernunft geht weit hinaus über den Glauben der Aufklärung an die Vernunft. Für Kant vermag die Vernunft die Welt zu erkennen nur darum, weil sie ihr das Gesetz vorschreibt. Sie erkennt nur sich selbst, aber indem sie sich selbst erkennt, erkennt sie die Welt, denn ihr eigenes Gesetz ist das Gesetz der Welt. Die Vernunft ist nur darum die Kraft des Erkennens, weil sie die Macht ist, die der Welt das Gesetz gibt. Die Vernunft ist deshalb die in der Welt herrschende Macht, denn Gesetz geben heißt herrschen. Die Urteile Kants über die Macht der Vernunft gehen nach zwei Seiten hin; die Schranke und den Umfang ihrer Macht hebt er gleichmäßig hervor, und die beiden Grenzbestimmungen entsprechen einander genau. Er beschränkt die Fähigkeit der Vernunft zu erkennen streng auf die Sinnenwelt. Niemals ist diese Grenze des menschlichen Erkennens schärfer gezogen worden. Und diese Beschränkung auf die Sinnenwelt bedeutet für Kant die Beschränkung auf das Bewußtsein. Die Erkenntnis der Vernunft bleibt in die Schranken

des Bewußtseins eingeschlossen, sie erkennt schließlich nur sich selbst. Innerhalb dieser Grenzen aber ist die Vernunft allmächtig. Sie schreibt der Welt das Gesetz vor. Schranke und Kraft entsprechen einander durchaus: indem sie sich selbst erkennt, erkennt sie die Welt, die sie regelt und ordnet. Eben darum ist die Erkenntnis ihres eigenen Gesetzes die Erkenntnis des Weltgesetzes. Über die Sinnenwelt hinaus ist sie nichts, in ihr ist sie alles. Da nun aber die Sinnenwelt, d. h. die Welt des Bewußtseins die Welt ist, in der wir alleine leben, so überwiegt das stolze Bewußtsein der Macht der Vernunft. In unserer Welt regiert sie und sie allein. Das ist das Selbstbewußtsein der Aufklärung, nach der einen Seite hin begrenzt, auf einen bescheidenen Umfang eingeschränkt, innerhalb dieses Umkreises aber mächtig gesteigert. Indem das Flußbett schmal wird, steigt das Niveau. Insofern ist Kants Idealismus eine Steigerung der Aufklärung.

Mit dieser Steigerung war ein neuer Begriff der Vernunft gegeben. Für die Aufklärung war die Vernunft die individuelle Vernunft des einzelnen, der gesunde Menschenverstand. An diesem Begriff konnte Kant nicht mehr festhalten: er überschritt diese Grenze unwillkürlich. Er hat sein Denken über die Vernunft nicht etwa damit begonnen, zunächst einen neuen Begriff der Vernunft aufzustellen, sie also von den Schranken des Individuellen zu befreien und zu zeigen, daß sie eine objektive Macht sei. Er beginnt hier so wenig wie sonst mit der Aufstellung eines bestimmten festumrissenen Begriffes. Vernunft, Verstand, Gemüt, Bewußtsein, diese Ausdrücke wechseln einfach miteinander ab. Aber indem die Vernunft zur gesetzgebenden Macht für die Natur wird, wächst sie von selbst über die Grenzen des Individuellen! Diese Vernunft, deren Gesetz das Gesetz der Welt ist, die Raum, Zeit und die Naturgesetze aus sich heraus in die Welt hineinprojiziert, kann nun nicht mehr

die Vernunft des einzelnen Menschen sein. Sie schwillt an zu einer objektiven Macht, die oberhalb des einzelnen steht und an der der Mensch nur Anteil hat. Damit war der eigentlich entscheidende Schritt getan, aber Kant beginnt nicht etwa mit der Begründung und Rechtfertigung dieser Ausweitung des Begriffes der Vernunft, sondern er wird durch die Schwerkraft seines Denkens zu dieser Konsequenz gezogen, ohne daß er sie eigentlich beabsichtigt hat. Zu diesem Schritt hinaus über die Grenzen des Individuums wird er gedrängt durch den Druck seines eigenen Gedankens. Die Logik seines Denkens reißt ihn selbst mit sich. Er hebt es darum auch nicht ausdrücklich hervor, daß er sich in eine ganz andere Sphäre hineingehoben hat. Er findet sich selbst dort vor. Eben dadurch, daß er an die Vernunft glaubt, erhebt er sie zu einer übermenschlichen, überweltlichen Macht. Aller Glaube vergöttlicht. So ist es auch Kant mit seinem Glauben an die Macht der Vernunft gegangen. Denn diese Erhebung der Vernunft hinaus über alles menschliche Maß und alle irdische Schranke ist Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes. Bewiesen ist das Recht zu dieser Ausweitung des Begriffes der Vernunft nicht. Er ist die Konsequenz, zu der der Glaube an die gesetzgebende Macht der Vernunft treibt, denn er ist deren Voraussetzung. Nur unter dieser Bedingung kann jener Glaube gelten. Er muß also sozusagen mit in Kauf genommen werden. Vielleicht hätte diese Konsequenz an dem Recht des Gedankens, der zu ihr getrieben hat, zweifelhaft machen können, aber davon findet sich bei Kant keine Spur. So scharf er sonst zu kritisieren pflegt — an dieser Stelle hört seine Kritik auf: er glaubt! Denn von diesem Glauben hängt das Recht seines Idealismus ab. Damit hat Kant eine Bahn beschritten, die weiter verfolgt zu einem von ihm gemiedenen Ziele führte. Ein zu einem Wesen gemachter Begriff stand unausgesprochen, aber doch unauslöschlich

im Hintergrunde seines Denkens, und auf diesen Hintergrund war sein ganzes Weltbild aufgetragen. Während er sonst mit großer Schärfe die Tragfähigkeit der überlieferten Gedanken prüfte, hat er die Haltbarkeit dieses tragenden Hintergrundes nicht untersucht. Vor einem Glaubensartikel steht die Kritik still. Ein Glaube ist bei Kant wie bei jedem Denker der tiefste Grund seines Denkens. Die Begründung dieses Glaubens besteht nur darin, daß der ganze Inhalt des Denkens zu ihm treibt und in seiner Gültigkeit und seinem Recht von ihm abhängt. Eine andere Begründung erhält er nicht und kann er der Natur der Sache nach nicht erhalten. Aber dieser Glaube gibt dem ganzen Denken seine Richtung, seine Farbe und seine Temperatur. Dieser Vernunftglaube ist nicht nur ein vernünftiger Glaube, sondern ein Glaube an die Vernunft.

Er ist die Grundlage von Kants Denken, weil durch ihn die Skepsis überwunden war. Das war sein leitendes Interesse. Das Bedenkliche am Idealismus und Skeptizismus lag für ihn darin, daß sie den Wahrheitsgedanken auflösten. Mit dem Idealismus, den Kant vorfand, war der populäre naive Wahrheitsgedanke des gesunden Menschenverstandes, für den die Wahrheit in der Übereinstimmung der Wahrnehmung mit der Wirklichkeit bestand, überwunden. Auch für den Idealismus Kants war dieser Wahrheitsgedanke abgetan. Eine Übereinstimmung zwischen den Bildern in unserem Bewußtsein und den Dingen der Wirklichkeit läßt sich nicht behaupten, weil sie sich nicht beweisen lassen würde. Denn wir überschreiten ja niemals unser Bewußtsein und können also die Übereinstimmung unseres Weltbildes mit der Wirklichkeit nicht kontrollieren. Auch diese Skepsis hat Kant vertieft. Für ihn ist von einer solchen Übereinstimmung vollends nicht die Rede, weil ja Raum und Zeit ebenfalls aus unserem Bewußtsein stammen. Die Welt der Erscheinungen kann deshalb kein Abbild der Welt

der Dinge außer uns sein. Die Übereinstimmung zwischen Bild und Wirklichkeit ist also für Kant nicht nur unsicher sondern unmöglich, sie wird nicht nur bezweifelt, sondern verneint. Damit ist der alte Wahrheitsgedanke aufgegeben. Den Wahrheitsgedanken selbst aber gibt Kant nicht auf. Er zieht aus seinem Idealismus keineswegs die Konsequenz: also gibt es für uns keine Wahrheit. Den Wahrheitsgedanken preiszugeben, ist ihm eine Schande, ein Skandal der Philosophie gleichbedeutend mit dem Aufgeben der Wissenschaft. Es ist ihm moralisch unmöglich auf die Wahrheit zu verzichten. Er glaubt an die Wahrheit, wie er an die Vernunft glaubt und weil er an die Vernunft glaubt. An die Stelle des alten Wahrheitsgedanken tritt ein neuer. Die Übereinstimmung der Bilder in unserem Bewußtsein mit einer uns unbekannten Außenwelt können wir freilich nicht mehr behaupten, aber unser Bewußtsein und damit unser Weltbild hängt in sich selbst zusammen nach festen Gesetzen. Es ist geordnet und geregelt und dieser innere Zusammenhang nach Gesetzen erhebt unser Denken über den Zufall und die Willkür und gibt ihm den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit und damit der Wahrheit. Wahrheit ist Vernunftnotwendigkeit. Durch die Allgegenwart der Vernunft und ihrer Gesetze ist die Wahrheit gesichert. Indem die Vernunft in unser Weltbild eingeschmolzen ist, ist Wahrheit in ihm. Wahrheit ist Vernunft. Wir bleiben also mit dem Wahrheitsgedanken in uns selbst und überschreiten nicht die Grenzen des Bewußtseins. Kants Wahrheitsgedanke gründet sich mithin nicht auf die Wahrnehmung, d. h. nicht auf die Sinne, sondern auf die Denknötwendigkeit, also auf die Vernunft. Auch dieser Weg hat zu einem Ziel geführt, das weit über Kants Absicht hinauslag. Wahrheit ist Denknötwendigkeit. Für Kant gilt diese Denknötwendigkeit nur innerhalb der Sinnenwelt, aber in ihr gibt es Wahrheit nur auf

Grund des Zusammenhanges, den die Vernunft in die Wahrnehmungen hineinträgt. Daß notwendige Gedanken nicht nur individuell notwendig sind sondern allgemeingiltig, das macht die Notwendigkeit zur Wahrheit. Aber diese Überzeugung hängt von dem Glauben an die Objektivität der Vernunft ab. Da die Vernunft nicht individuell ist, sondern eine objektive Macht, so sind die notwendigen Vernunftgedanken auch allgemeingiltig. Diese Überzeugung folgt aus Kants Glauben an die Vernunft. Auch die Wahrnehmung ist nicht individuell sondern allgemeingiltig, trotzdem gründet Kant seinen Wahrheitsgedanken nicht auf die Wahrnehmung. Dies liegt keineswegs daran, daß wir ja nur die Welt der Erscheinungen wahrnehmen, denn auch die Vernunft gilt ja nur innerhalb der Erscheinungswelt. Aber innerhalb derselben führt sie zu denknotwendigen Erkenntnissen, die nicht aus der Wahrnehmung stammen und an deren Allgemeingiltigkeit Kant nicht zweifelt und darum gründet er die Wahrheit auf die Vernunft. Die Skepsis also wird nicht durch die Sinne überwunden sondern durch die Vernunft. Nur innerhalb der Sinnenwelt gibt es Wahrheit, aber diese Wahrheit beruht nur auf der die Sinnenwelt beherrschenden Vernunft. Sie besteht in der Erkenntnis der in der Erscheinungswelt herrschenden Vernunftgesetze.

Kant hat den Begriff der Vernunft beibehalten, um das höchste menschliche Erkenntnisvermögen zu bezeichnen. Ihr eigentümlicher Charakter besteht darin, daß ihre Begriffe über die Sinnlichkeit hinausgehen. Die Welt der Erscheinungen zeigt uns keine Gegenstände, auf die die Begriffe der Vernunft passen. Insofern geht die Vernunft über alle Erfahrung hinaus. Dadurch entsteht unvermeidlich der Schein einer über die Sinnenwelt hinausgehenden Erkenntnis, die hineinreicht ins Übersinnliche. Es bleibt aber dabei, daß unsere Erkenntnis auf die Sinnenwelt beschränkt ist. Dieser Schein, den die Ver-

nunft erzeugt, ist eine Täuschung. Den Ideen der Vernunft entspricht kein Gegenstand. Wiederum eine merkwürdige Tatsache: das höchste Erkenntnisvermögen, die letzten Begriffe erzeugen einen täuschenden Schein.

Diese Täuschung aber hat einen Zweck. Indem die Vernunft uns die Idee des Unbedingten vorspiegelt, nötigt sie uns, das Unbedingte zu suchen. Sie ist der Trieb zum Unbedingten in uns, zum Absoluten, Ganzen, Vollkommenen. Dieser uns eingepflanzte Trieb nötigt uns, in der Forschung in der Aufsuchung der Bedingungen niemals stille zu stehen, sondern immer weiterzuschreiten. Indem er uns ein Ziel vorspiegelt, treibt er uns vorwärts. Er läßt die Bewegung des Denkens nicht zum Stillstand kommen, sondern unterhält sie unablässig. Dieses vor uns herschwebende Bild zieht uns sich beständig nach, ohne daß wir es jemals erreichen. Die Idee erhebt also nicht eigentlich über die Sinnenwelt, aber indem sie beständig den Schein erweckt, als führte sie uns über sie hinaus, treibt sie uns durch sie hindurch. Sie liegt um unser Weltbild wie der Horizont, der uns lockt, ihn zu erreichen, indem er sich aber immer vor uns herschiebt, uns in unablässiger Bewegung erhält. Die Vernunft verspricht uns das Unbedingte und lockt uns ins Grenzenlose. Sie spiegelt uns ein Ziel vor und zieht uns dadurch ins Unendliche und erhält uns in unablässiger Bewegung. Wie der Stern der Weisen wandelt die Idee beständig vor dem Menschen her und zieht ihn nach sich, ohne sich aber jemals über einem Hause niederzulassen.

Eine übersinnliche Welt scheint sich über dieser Welt aufzubauen. Nach einer unvermeidlichen optischen Täuschung wölbt sich über dieser Erde ein Himmel. Man muß ihn sehen, aber man darf diesem Augenschein nicht trauen. Ein eigentümlicher Widerspruch kommt dadurch in das menschliche Denken hinein: ein höchster Gedanke, den man denken muß und den

man doch nicht glauben darf, ein Ziel, das man verfolgen muß und das man doch jemals erreichen zu können sich nicht einbilden darf, eine alle Erfahrung überfliegende enthusiastische Vernunft und ein resignierter Verstand.

Die Teilung des menschlichen Geistes in Verstand und Vernunft war immer ein Riß. Aber bei Kant wird aus dieser Doppelheit ein Zwiespalt, ein innerer Widerspruch. Denn ein Gedanke, den man denken muß und den man doch nicht bejahen darf, eine Idee, der man folgen muß, ohne sie doch glauben zu dürfen, ist ein vollendeter Widerspruch. Der Riß, der durch diese Zweiteilung die Organisation des menschlichen Geistes auflöst, zerstört auch die Einheitlichkeit seines Denkens, und nicht nur seines Denkens sondern seines Lebens, denn diese Idee ist ja zugleich ein Ziel, welches man sich stecken muß, ohne sich doch einbilden zu dürfen, daß man es jemals werde erreichen können. Dieser rätselhafte Widerspruch bleibt völlig unerklärt. Kant spricht ihn einfach als Tatsache aus, ohne ihn zu erklären. Diesen bedenklichen Charakter hat nicht nur der Gottesgedanke der Vernunft sondern die Vernunft überhaupt. Denn einerseits ist sie in ihrer Geltung streng auf die Welt der Erscheinungen eingeschränkt, andererseits weisen die Ideen, die sie erzeugt, doch über die Erfahrung hinaus. Sie gelten, aber sie existieren nicht, sie sind Gesetze, aber keine Realitäten. Sie weisen hinaus über alle Erfahrung, aber sie weisen ins Leere. Sie zeigen einen Weg, aber kein Ziel. Nun wird aber jeder Weg bestimmt durch das Ziel, zu dem er führt. Die Ideen der Vernunft aber weisen nicht zu einem Ziele sondern ins Grenzenlose. Sie erwecken damit eine grenzenlose Bewegung. Indem sie beständig vor dem Menschen herschweben, nötigen sie ihn zu einer beständigen Bewegung, lassen sein Denken und seinen Willen nicht einschlafen, lassen ihn nicht zur Ruhe kommen, aber auch nicht zum Ziele. Unter der Leitung

der Vernunft bekommt alles menschliche Handeln etwas Ruhe-
loses, Zielloses, Grenzenloses. Der Zweck, der hiermit erreicht
werden soll, wird aber damit schließlich gefährdet. Denn eine
Bewegung, die von vornherein weiß, daß sie ihr Ziel nicht er-
reichen wird, erlischt eben damit.

Aus diesem Widerspruch kommt man auch nicht dadurch
heraus, daß man sich klar macht, die Idee beziehe sich eben
nicht auf einen Gegenstand, sondern sie bezeichne eine Aufgabe,
denn sie bezeichnet eine unlösbare Aufgabe. Unlösbare Auf-
gaben aber sind ebenfalls ein Widerspruch in sich, und sie wer-
den, sobald sie als solche erkannt werden, niemals mit Ernst
in Angriff genommen. Entweder man erkennt eine Aufgabe
als lösbar und dann ergreift man sie, oder man durchschaut
ihre Unlösbarkeit und dann läßt man sie liegen. Die Idee
gibt dem Leben etwas Rastloses, Unstetes, dem Denken und
Wirken etwas Grenzenloses, Zielloses. Die Stimmung, die sich
mit ihr verbindet, kann nur die des Unbefriedigtseins werden.
Zunächst freilich hat sich mit diesem ins Grenzenlose gehenden
Streben eine sentimentale Stimmung verbunden. Bei Kant
selbst spürt man allerdings von dieser Stimmung noch nichts.
Das Streben, welches die Idee bei ihm hervorruft, trägt noch
nicht den Charakter der Sehnsucht, kein weicher Gefühlston
verbindet sich mit ihm. Eher die herbe Strenge der unab-
lässigen Arbeit. Kant selbst steht nicht auf der Seite der über-
schwenglichen Vernunft, sondern auf der Seite des nüchternen
Verstandes. Er ist nur der Kritiker der Vernunft und sein
Interesse haftet nicht an der notwendigen Illusion sondern an
der Einsicht in ihre Gegenstandslosigkeit. Seine Stimmung ist
dabei weder tragisch noch sentimental, sondern trocken und
nüchtern. Auch verbindet sich bei ihm mit dieser grenzenlosen
Aufgabe nicht die Empfindung ruheloser Hast. Aber wie dieser
zweispältige Gedanke sich nicht halten ließ, so stellten sich als-

balb mit diesem grenzenlosen Verlangen auch ganz andere Stimmungen ein. Die Stimmung des Idealismus war von vornherein nicht einheitlich. Neben der hochgemuten Überschwenglichkeit stand von vornherein eine tiefe Resignation, die leicht in Depression umschlagen konnte. Die Stimmung des Idealismus war nicht ausbalanciert. Dem überstiegenen Glauben an die übermenschliche Vernunft entsprach ein gehobenes, überspanntes Selbstbewußtsein. Aber unmittelbar daneben lag eine resignierte, verzagte Entsagung, eine immer wieder drohende Depression. Denn der Bereich, in dem die Vernunft allmächtig war, war eng. Sie war ein Tyrann in einem kleinen Territorium. Möchte sie sich der unbeschränkten Herrschaft in diesem engen Gebiete noch so sehr rühmen, schließlich stellte sich immer wieder das Verlangen, aus ihrem eigenen Reiche herauszukommen, ein. Diese widersprechenden Stimmungen haben die folgende Geschichte beherrscht.

Andrerseits ist Kant Realist. Dies ist er durch seinen Gegensatz gegen das, was er Idealismus nennt. Idealismus besteht ihm darin, daß die Sinnenwelt in Schein zerfließt. Der Realismus, den Kant neben seinem Idealismus festhält, drückt sich darin aus, daß für ihn die Welt nicht Schein ist sondern Erscheinung. Gegen die Behauptung, daß die Welt nichts ist als Schein, hat er sich in allen Phasen seines Denkens mit gleicher Schärfe gewendet. Er stellt Idealismus und Skeptizismus zusammen, aber er identifiziert sie nicht. Der Skeptiker bezweifelt oder bestreitet die Wahrheit, der Idealist die Wirklichkeit, die Realität. Diese beiden Verirrungen hängen zusammen, aber sie fallen nicht zusammen. Der Gegensatz Kants geht daher auch nach beiden Seiten hin. Durch die Feststellung des

neuen Wahrheitsgedankens ist der Skeptizismus überwunden. Der Idealismus in dem für Kant verwerflichen Sinne wird abgelehnt durch die Erkenntnis, daß unsere Sinnenwelt Erscheinung ist. Von Erscheinung kann man nur dann reden, wenn etwas da ist, was erscheint. Unserer Sinnenwelt liegt etwas zugrunde, was uns erscheint. Die Formen unserer Erkenntnis stammen aus der Vernunft, aber der Stoff der Wahrnehmung ist uns gegeben. An dieser Überzeugung, daß der Stoff unserer Wahrnehmungen uns „von außen her“ gegeben sein muß, hat Kant durch alle Wandlungen seines Denkens hindurch festgehalten bis hin zu dem Protest gegen Sichts Idealismus. Während Raum, Zeit und die Gesetze des Denkens aus unserem Inneren stammen, ist uns der Inhalt, der Stoff unsere Wahrnehmung, die Gegenstände von außen her gegeben, von außen nicht im räumlichen Sinne, sondern in dem Sinne, daß die Vernunft diesen Stoff nicht auch aus sich selbst heraus produziert, sondern daß sie ihn als etwas Positives empfängt. Gewiß ist nur dieses Bewußtsein, den Stoff der Wahrnehmungen empfangen und nicht erzeugt zu haben. Und zwar sind die Wahrnehmungen der Sinnlichkeit gegeben. Die Sinnlichkeit wird erregt, es wirkt etwas auf sie, welches sie zur Erzeugung des Weltbildes anregt. Dies zu bestreiten ist für Kant eine Schwärmerei. Die Sinnlichkeit ist es, die erregt wird, denn es handelt sich ja um die Körperwelt, um die Sachen, um die Dinge und um die Frage, was dieser Erscheinung der Körperwelt zugrunde liegt. Freilich sagt Kant ausdrücklich, daß mit dem denkenden Subjekte die ganze Körperwelt fortfallen würde, aber es ist ein Mißverständnis, dies im Sinne des absoluten Idealismus zu verstehen. Die uns erscheinende Körperwelt würde fortfallen, aber von dem, was ihr zugrunde liegt und diese Erscheinungswelt in uns erzeugt, spricht Kant nicht. Da es die Körperwelt, die Sinnen-

welt ist, die erklärt werden soll, so nennt Kant das, was ihr zugrunde liegt, ein Ding oder Dinge oder Sachen oder Gegenstände. Indem sie uns erscheinen, entsteht unser Weltbild. So schwankend Kants Aussagen über diesen Punkt seiner Lehre sind, so deutlich er sich mit seinen Worten auf einer Linie bald nach der einen bald nach der andern Seite hin bewegt, so bleibt der Spielraum seiner Aussagen doch zwischen zwei begrenzenden Punkten: die Dinge an sich muß man denken, und sie können nicht erkannt werden. Ihre Unerkennbarkeit wird mit größerer oder geringerer Energie betont, ausgesprochen wird sie immer. Aber ebenso bestimmt spricht Kant die Denknöwendigkeit der Dinge an sich aus. Sie sind indessen nicht in demselben Sinne denknöwendig wie die Ideen. Es lag nahe, Kant so zu verstehen, denn auch die Ideen muß die Vernunft denken, ohne daß sie bejaht oder verneint werden dürfen. Aber mit dem Ding an sich verhält es sich anders. Nach Kant darf man die Dinge an sich nicht verneinen, d. h. man muß ihnen die Realität zusprechen. Denn eben dadurch, daß man ihre Realität verneint oder auch nur in Zweifel zieht, wird man zum Idealisten, in dem von Kant verworfenen Sinne. Kant bejaht die Dinge an sich, behauptet aber gleichzeitig ihre vollständige Unerkennbarkeit. Man braucht sie auch nicht zu erkennen, darf sie aber nicht leugnen oder vielmehr man kann sie logischerweise nicht leugnen. Das Ding an sich bindet die Grenze unseres Erkennens, aber diese Grenze läßt sich nicht etwa schrittweise hinausschieben so wie sich der Horizont vor uns herschiebt oder die Helligkeitsgrenze dadurch verschiebt, daß man fort schreitet und dadurch das vor uns liegende Dunkel, indem man es hinter sich läßt, lichtet. Das Ding an sich ist eine feste Grenze, ein Gegenstand, an den man stößt, ohne ihn erkennen zu können. Man muß das Ding an sich nicht nur denken wie die Ideen, man muß es auch bejahen, denn in der Verneinung

dieses Grundes unserer Sinnenwelt besteht ja der von Kant verworfene Idealismus. In der Bejahung seiner Realität bleibt Kant sich immer gleich und ebenso in der Versicherung seiner Unerkennbarkeit. Nur betont er bald die eine bald die andere Grenze seines Gedankens stärker. Dieser Gedanke ist nicht nur so dunkel sondern so widerspruchsvoll, daß die Kant-ergege und Apologetik sich eifrig um ihn bemüht hat, aber das Dunkel läßt sich nicht lichten, weil der Widerspruch sich nicht beseitigen läßt. Die Aussagen über das Ding an sich bleiben deshalb rein negativ: es ist weder Materie noch ein denkendes Wesen. Deswegen kann Kant auch sagen, daß abgesehen von unserer Sinnlichkeit die Materie nichts ist, ohne damit den absoluten Idealismus anerkennen zu wollen. Denn den Charakter der Materie bekommt das Ding an sich ja erst durch den Raum, d. h. im menschlichen Bewußtsein.

Kants Denken gleicht also einer Kette, deren beide Enden für unseren Blick verschwinden: nach der einen Seite hin, nach der Seite der Ideen verschwindet sie im Grenzenlosen, im Leeren, und wir sollen ihm glauben, daß sie sich dort freischwebend hält. Nach der andern Seite hin verschwindet sie im Dunklen, und wir müssen ihm ebenfalls glauben, daß sie dort verankert ist. Sie taucht aus einer undurchsichtigen Tiefe auf und verschwindet in einer unendlichen Höhe.

Der Begriff des Dinges an sich, der so entsteht, ist völlig dunkel, leer, und widerspruchsvoll. Ein Ding, das man denken muß, bejahen soll und doch nicht erkennen kann, das man weder als Geist noch als Materie vorstellen darf, das man gar nicht vorstellen kann, kann man schließlich auch nicht bejahen. Die logische Konsequenz dieses Gedankens war, dieses rätselhafte Ding zu streichen, entweder im Text Kants durch Ergege und Apologetik oder durch Korrektur des Systems, indem man diesen Anstoß beseitigte. Für Kant aber ist dieses dunkle

Etwas unentbehrlich. Er hielt nicht nur aus moralischen Gründen an diesem Rest des Realismus fest, sondern auch aus wissenschaftlichen Gründen. Er rettete sich dadurch vor dem von ihm verworfenen Idealismus, nach welchem es nur denkende Wesen und Vorstellungen in ihnen geben sollte. Dieses Verdampfen der Natur in der Retorte des Bewußtseins war ihm aufrichtig zuwider. Er wollte sich dagegen schützen und meint, dies geleistet zu haben. Deswegen konnte er auch von Gegenständen, die auf die Sinne wirken, ganz im Sinne des populären Denkens reden. Er war nicht nur Ethiker sondern zunächst Naturforscher und hatte ein wirkliches Interesse an der Natur. Durch das seltsame Ding an sich wollte er sich das Recht retten, die Natur als Realität zu behandeln. Denn die Dinge an sich liegen der Körperwelt zugrunde. Die Natur ist Erscheinung eines unbekannten aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes. Er hatte nicht nur ein Interesse an der Wahrheit, sondern auch an der Wirklichkeit. Den Wahrheitsgedanken hätte er in der Form, in der er ihn festhielt, auch ohne die Annahme des Dinges an sich halten können. Zur Überwindung des Skeptizismus war dieser künstliche Gedanke nicht nötig. Aber er hatte auch ein Interesse an der Realität der Natur. Deshalb kann Kant auch ganz realistisch reden, und er tut es, sobald er von der Natur spricht. Wertvoll ist ihm das Ding an sich als der allerdings dunkle aber harte und feste Kern, der in der Erscheinungswelt steckt und ihr den Charakter der Realität gibt. Am Ding an sich hängt für Kant die Realität, an der Vernunftnotwendigkeit die Wahrheit. Es ist das Geheimnis in der Natur, welches sich für uns Menschen niemals lichtet, die Dunkelheit, die jenseits aller Vernunft liegt. Soweit die Natur Erscheinung ist, hat sie kein für uns undurchdringliches Innere, sondern erschließt sich fort-schreitend immer tiefer der Forschung, und es ist also grundlos

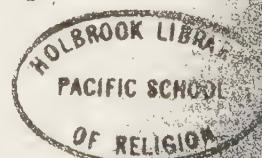
zu klagen, daß ins Innere der Natur kein erschaffener Geist dringt. Die Sinnenwelt hat kein für uns unzugängliches Innere. Trotzdem liegt hinter ihr ein niemals sich lüftendes Geheimnis, welches zu durchschauen wir gar nicht wünschen können, weil wir nicht Menschen sein müßten, wenn uns dies möglich wäre. Für die empirische Forschung ist die Natur vollkommen durchsichtig, für die metaphysische Spekulation vollkommen undurchsichtig. Denn es bleibt ein durch alles Denken nicht aufzulösendes dunkles Element in ihr, ein Bodensatz, den wir niemals auflösen können, ein Gerinnungsmittel, welches ihr den Charakter der Realität verleiht, welches aber eben darum irrational ist. Ein irrationales Element steckt in der Natur, in dessen Anerkennung Kants Realismus besteht.

Zu diesem mystischen Grunde der Erscheinungswelt kommt Kant dadurch, daß er den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der für ihn nur innerhalb der Erscheinungswelt, also innerhalb des Bewußtseins gelten soll, über die Erscheinungswelt ausdehnt in ein jenseits derselben liegendes Dunkel. Keine Exegese und Apologetik kann diesen Widerspruch aus seinem Denken entfernen. Während der Schluß von der Wirkung auf eine jenseits der Erscheinungswelt liegende Ursache, sobald er zum Gottesgedanken führen soll, streng untersagt wird, bleibt er hier unangefochten, ja er ist, wenn die Welt sich nicht in Schein auflösen soll, notwendig. So liegen nun hinter der Sinnenwelt zwei für uns unzugängliche Regionen: die Welt des Übersinnlichen, in der Gott, Freiheit und die Seele zu suchen sind, und die Welt der Dinge an sich. Die eine Region geht über alle Vernunft hinaus, die andere liegt unter aller Vernunft. Die eine liegt oberhalb der Sinne, die andere unterhalb der Sinne. Auf der einen Seite wird die Sinnenwelt durch die Welt der Ideen, auf der anderen Seite durch die Welt der Dinge an sich begrenzt. Aber diese beiden unsere

Erfahrungswelt begrenzenden Regionen werden unter sich nicht in Zusammenhang gebracht.

Freilich an einer Stelle scheint sich ein Zusammenhang zu finden, nämlich in Kants Freiheitslehre. Kant benutzt die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, um die Freiheit des Willens mit der Herrschaft des Naturgesetzes über den Willen zu vereinigen. Unsere Handlungen müssen uns notwendigerweise als verbunden durch das Naturgesetz von Ursache und Wirkung erscheinen, eben weil dieser Zusammenhang die ganze Erscheinungswelt einschließlich der inneren Erfahrung beherrscht. Da wir nur in der Form des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung zu denken vermögen, so müssen wir uns selbst auch als durch dieses Gesetz beherrscht erscheinen. Aber aus diesem Grunde ist die damit gegebene Unfreiheit auch nur die Erscheinung. Das Ding an sich, welches uns in diesem gesetzlichen Zusammenhange erscheint, ist von ihm nicht beherrscht. Indem der kausale Zusammenhang als Gesetz der Erscheinungswelt erkannt ist, ist zugleich deutlich geworden, daß das unserem erscheinenden Willen zugrunde liegende Wesen durch dieses Gesetz nicht beherrscht, also frei ist. Im Bewußtsein erscheint mir selbst mein Wille als unfrei, an sich ist er frei. Sub specie temporis ist der Wille gebunden, sub specie aeternitatis ist er frei. Hier ist die Betrachtung sub specie aeternitatis die höhere und tiefere. Zugleich wird uns an dieser Stelle das Ding an sich bekannt, nicht etwa, weil wir uns in unserem eigenen Bewußtsein durchsichtig sind, denn beobachten läßt sich ja die Freiheit des Willens nicht. Sie bleibt ein Postulat. Aber durch die Kritik ist für dieses Postulat Raum geschaffen. Die Vernunft selbst, die der äußeren und inneren Erscheinungswelt das Kausalgesetz auferlegt, wird durch dieses ihr eigenes Gesetz nicht beherrscht. In diesem Netz, in das sie die Erscheinungen faßt, ist doch sie selbst nicht auch ge-

4*



fangen. Wir finden an dieser Stelle nochmals das für Kant so charakteristische Nebeneinander von Idealismus und Realismus. Empirisch angesehen gilt der Mensch in realistischer Weise als unfrei, für eine tiefere idealistische Betrachtung ist er frei. Zunächst scheint es, als hätten wir hier nichts weiter als die doppelte Betrachtungsweise, die sich durch Kants ganzes Denken hindurchzieht. Allein so ist es doch nicht. Denn an dieser Stelle ist es deutlich, daß sich beide Betrachtungsweisen nicht ergänzen sondern widersprechen würden. Die eine bejaht, was die andere verneint. In der Erscheinungswelt, in der wir alleine leben, sind wir unfrei, und die Freiheit würde hiernach, um den Ausdruck Schillers zu gebrauchen, in das Reich der Träume gehören. Aber damit ist Kant nicht zufrieden. Denn er hat an der Freiheit ein praktisches und also ein reelles Interesse. Einerseits freilich scheint die Freiheit für ihn etwas rein Jenseitiges, ein reines Geheimnis zu sein. Andererseits aber soll die jenseitige Freiheit doch wieder in die Reihe der empirischen Akte eingreifen. „Bisweilen“ haben die Ideen der Vernunft Kausalität. Freiheitsakte durchbrechen den kausalen Zusammenhang des Willens, und damit wird die jenseitige Freiheit offenbar. Nur so hatte diese Lehre eine wirklich praktische Bedeutung.

Keine Apologetik und Exegese kann die Tatsache beseitigen, daß die doppelte Betrachtungsweise zu einer zwiespältigen wird. Denn die jenseitige Freiheit bleibt eben nicht jenseitig, die Ewigkeit tritt ein in die Zeit, die Vernunft wird mit ihren Ideen zur Ursache konkreter einzelner Handlungen. Damit war die Grundanschauung durchbrochen. Die jenseitige Freiheit schimmert doch durch den Vorhang des Naturzusammenhanges, der auch den menschlichen Willen bedeckt, hindurch. Sie bleibt nicht Idee und Postulat. Die Schwierigkeit der Kantischen Freiheitslehre hängt eben mit diesem Widerspruch

zusammen. Schon die Darstellung ringt mit der Schwierigkeit, ein unbegreifliches Geheimnis aussprechen zu wollen. Indem die Freiheit, die von Rechts wegen rein jenseitig bleiben sollte, schließlich doch in die Zeit und in den ursächlichen Zusammenhang eintritt und den Grund einzelner Handlungen abgibt, bekommt der Gedanke ganz deutlich einen mystischen Anstrich. Die ganze Lehre von der Freiheit ist durchaus mystisch, sofern hinter der Zeit als die sie bewirkende Ursache die Ewigkeit als die eigentliche Realität liegt und durch die Hülle der Zeit hindurchschimmert. So haben denn auch die beiden größten Interpreten der Freiheitslehre Kants, Schopenhauer und Schelling sie durchaus mystisch gedeutet und verwertet.

Merkwürdig: an dieser entscheidenden Stelle tritt ein mystisches Element bei Kant hervor, bei ihm, der sich als echter Aufklärer gegen nichts so sträubte wie gegen Mystik. Und doch ist das weder ein Zufall noch eine Inkonsequenz. Denn in der Beurteilung der Sinnenwelt als Erscheinungswelt, deren letzter Ausläufer Kants Freiheitslehre ist, liegt von vornherein ein mystisches Element. Denn die Betrachtung der ganzen Sinnenwelt als Erscheinung einer höheren Ordnung der Dinge, war eben ein Grundgedanke der Mystik. Ein mystischer Sauerteig lag im Idealismus Kants. Bald begann er zu wirken und führte zu Gärungsprozessen, die Kant nicht hatte hervorrufen sondern verhindern wollen. Aller Idealismus enthält ein mystisches Element und auch der Idealismus Kants ist von dieser Regel nicht ausgenommen. Mystisch ist die Beurteilung der Welt als Erscheinung, mystisch die Lehre vom Ding an sich, mystisch die Freiheitslehre.

Quellennachweise

zu Band I u. II der Religion des deutschen Idealismus

Zum 2. Kapitel: Sichte.¹⁾

Motiv des Anschlusses an Kant: Leben I 166. — Die sittliche Bedingtheit alles Denkens II 256 f., VII 263. — Das sittliche Motiv der Überwindung der Skepsis II 263. — Die Bekehrung von der Skepsis und dem Fatalismus II 278. — Das Motiv des Idealismus, die Befreiung von der Sinnenwelt: Leben I 183, II 161 — Religiöses Motiv des Idealismus: Idealismus als Glaube II 308 f. — Das moralische Motiv des Idealismus: I 433. 467, II 253 f. — Die Freiheit als Motiv des Idealismus I 430 Anm., I 499, II 190. — Die Überzeugung als Vorrecht Sichtes I 513. — Das absolute und das individuelle Ich: Leben II 166.

Urteile über die Aufklärung: Die moralische Auflösung der Aufklärung V 226. — Der Individualismus der Aufklärung VII 69. — Die Aufklärung als Zeitalter des Begriffs VII 71. — Okkultismus und Aberglaube in der Aufklärung VII 71. 121. — Lockes System das aller schlechteste philosophische System VII 103. — Der gesunde Menschenverstand als Prinzip der Aufklärung VII 65. — Die Vernunft als dunkler Instinkt VII 9. — Die Selbstbeschränkung des Ich als unbegreifliche Tatsache V 211 — Die Welt als Widerschein des Ich V 180. — Das All als Abglanz des Ich V 236. — Die Materie als Widerschein der Idee VII 55. — Die innerliche Begründung aller Gewissheit des Sinnlichen V 211 — Die Idee als Eine VII 61—74, V 410. — Über den Gottesbegriff II 298. — Gegen die Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf Gott II 304. — Zusammenhang zwischen der Erkenntnistheorie und dem Kampf gegen den Gottesbegriff V 208. 214. 410.

Zur Geschichtsphilosophie. Konstruktion der Geschichte a priori VII 7. 135. 137. — Aprioristische Konstruktion der Zukunft. Staatslehre von 1813 IV 529. — Aprioristische Ableitung der Person und Geschichte Jesu IV 541. 550. — Historischer Glaube und mythische Tatsache IV 543. 545. — Sokrates, Jesus und Kant 570. — Das Zeitalter des heiligen Geistes als das dritte Reich 571 ff. — Die Auflösung des Staates und der christliche Anarchismus 579—599. — Der erhöhte Christus als die Nachwirkung des geschichtlichen 580. — Die Erscheinung der Wissenschaftslehre

¹⁾ In dem Kapitel über Sichte sind die Fundorte der Zitate angegeben. Hier nur einige Ergänzungen.

als erste Bedingung des Reiches Gottes 589. — Der Völkerbund und der ewige Friede 600. — Vom absoluten Staat zur absoluten Kirche 593.

Politische Urteile. Das christliche Europa als ein einziger Staat III 64f. — Urteil über England und Frankreich III 96. — Die Notwendigkeit der Revolution II 273. — Gegen die stehenden Heere III 122. — Die Handelsinteressen als Kriegsursache III 82. — Patriotismus und Kosmopolitismus III 228. — Verurteilung des preußischen Patriotismus III 232, vgl. 250, ebenso Steffens IV 169.

Atheismusstreit.

Goethes Stellung: Tageshefte 1803. Goldene Klassikerausgabe Band XXVIII 84. 86. 87. — Sichtiges Urteil über Kant: Leben II 161. 164. 302. 304. 305. — Über Jacobi: Leben II 278. — Über Paulus II 274. — Über den Bruch in Sichtiges Religionsphilosophie: Schelling, Werke VII 28.

Zum Streit um Spinozas Pantheismus.

Die bisherigen Darstellungen des Streites sind schon deswegen unvollständig, weil eine der wichtigsten Quellen, der Briefwechsel zwischen Jacobi und Hamann, Gildemeister Bd. V, der ausschließlich durch den Spinozastreit angeregt ist, nicht mitberücksichtigt ist. Deswegen wird auch die Schrift von Wizenmann nicht beachtet, ohne die Kants Eingreifen in den Streit nicht zu verstehen ist. Ich gebe im folgenden einige Daten aus Jacobis Schrift und einige geschichtlich bedeutsame Hinweise aus dem Briefwechsel zwischen Jacobi und Hamann.

Jacobi, Werke IV 1 S. 48: seine philosophische Entwicklung. S. 71: Lessing beruft sich für die Bestreitung der Willensfreiheit auf Luther. 74: Ich bin das höchste Wesen! 88: Die natura naturata nach Lessing der ewige Sohn. 210 ff.: Die erkenntnistheoretische Notwendigkeit des Glaubens. 211: zum erstenmal der für Lavater, Baader, Feuerbach bedeutsame Satz Ohne Du kein Ich. 234: Lebendige Philosophie ist Geschichte. 248: Primat des Willens.

Herder, Gott, ed. Meiner. 238, 16: Der Magnet als Symbol der Liebe und des Hasses. 239: Naturphilosophisches: Anziehung und Abstoßung als Weltgesetz. 241: Liebe und Haß als Weltgesetz.

Hamann und Jacobi. 24: Hamann über Goethe: im Grunde hat er recht. 28. 70: Jacobi: Lessings Feindschaft gegen das Christentum. 65: Hamann für Lavater. 109: Kant über Michaëlis Dogmatik. 152: Kant kennt Spinoza nicht. 193: Kant: Mendelssohns Jerusalem ein unwiderlegliches Buch. 289. 195: Herder über Mendelssohns Haß gegen das Christentum. 212. 220: Hamann über Mendelssohns Heuchelei. 231: Hamann für Goethes Prometheus. 254: Kant durch Jacobi allgemein im Verdacht des Atheismus. 298: Geschichte die beste Philosophie. 322—26. 338: über den Verfasser der Resultate. 369. 376 f.: über Wizenmann und

besten Lehrer. 455. Wizenmanns Tod. 464. Gegen Stüllings Blinde in die Geisterwelt. 503—545. Hamann gegen Jacobis Glaubensphilosophie (Brief 99 ist in der Auseinandersetzung der entscheidende).

Zum Kapitel über die Naturphilosophie.

Gegensatz gegen die mechanische Naturschauung: Baader II 232. 284 f.; gegen das Gesetz von der Enthaltung des Stoffes und der Kraft: Baader II 232. 234; gegen den Atomismus: Baader II 242. 249. — Anschluß an Kants Naturphilosophie: Steffens, Was ich erlebte IV 149 f. Baader III 227. 242. — Anschluß an Spinoza: Steffens IV 56. 85 f. 138. 301. — Verbindung mit Goethe: Steffens IV 94. 99. 302. — Die Naturforscher: Steffens IV 91. 145. 175 (Reil), V 140. 124 (England und Frankreich). — Idealistischer Grundzug der Naturphilosophie: Schelling, Ideen zur Philosophie der Natur 79. — Der Symbolismus: Schelling, Ideen 80. — Der Organismus: Schelling, Ideen 42 ff. 62. — Die Natur als Ganzes ein Organismus: Schelling, Ideen 62. — Die Überwindung des Idealismus: Schelling, Einleitung zum Entwurf 273. Steffens IV 149 f. 165 (Sätze). — Zurücktreten Kants gegen Goethe: Steffens VI 102. — Schelling und Baader: Baader 2, 239. Steffens IV 78. — Das religiöse Motiv der Naturphilosophie: Schelling, Ideen 88. Weltseele, Einleitung S. L. — Entwicklungsgedanke: Schelling, Entwurf 290. Weltseele VI. — Zurück zur Natur: Schelling, Werke VII 92. 36. Steffens IV 165.

Zum Kapitel: Die Unsterblichkeit der Seele und das Reich der Geister.

Mendelssohn, Phädon ed. Reclam. Unsterblichkeitsglaube und Vorsehungsglaube 135 ff. — Glaube und Überzeugung! 155. — Anschluß an Phädon 158. Mystik. Schauen Gottes 83. — Anschluß an Baumgarten und Reimarus 161.

Lavater, Aussichten in die Ewigkeit. Das künftige Leben als natürliche Folge des irdischen I 54—75. 113. 115. 117. — Beweis aus der Naturanalogie II 80. — Zeit und Ewigkeit II 133—141.

Jung-Stilling, Theorie der Geisterkunde. Anschluß an Kant 49. — Okkultistisches 60 ff. — Swedenborg 113. — Persönliche Erfahrungen 121. — Laharpes Weissagung der französischen Revolution 149 ff. — Über die Vernunft 633. — Apologetischer Zweck 669.

Tagliostro: Rachel, Elisa von der Recke 1902. Motiv des Anschlusses an Tagliostro I 432—461. — Tagliostro und die Freimaurerlogen II 9 f. — Einfluß von Lessing I 461, II 18. — Anschluß Elisas an Mendelssohn II 213—221. — Lavater über Tagliostro II 241. — Elisas Schriften 253 ff., Kant 254 f., Goethe und Schloffer 256 ff. — Okkultistisches bei Baader IV 1—60. 141—162. 201—208. 243—256. 303—324.

Schluß: Die Abwendung der Gebildeten von der Kirche und von der christlichen Sitte.

Die Quellen, auf denen dieses Kapitel beruht, sind leicht zu erkennen, da ich sie mit wenigen Ausnahmen bei jeder einzelnen Angabe genannt habe. Da mir aber der Wunsch oft geäußert worden ist, die Quellen gerade dieses Kapitels zusammenzustellen, so tue ich das hiermit, indem ich gelegentlich ausdrücklich hervorhebe, welche Angabe aus der einen oder andern Quelle entnommen ist.

Jung-Stilling's Lebensgeschichte, ed. Reclam, wird in den Literaturangaben zum 2. Bande berücksichtigt werden.

Philipp Moritz, Anton Reiser, ed. Inselverlag. Bibelkenntnis 11. 17. — Gebet 19. 46. 177. — Religionsunterricht 144. — Segelnde Unwissenheit: 143. 237.

Über die Erziehungspraxis: Stilling, Lebensbeschreibung (Reclam) 53—57. 437. — H. Lang, Michael Hahn S. 9. — Anton Reiser 103. 151. 354 f. 403.

Fr. v. Klöden, Jugenderinnerungen. Hamburg, Hausbibliothek. Über Kindererziehung 11. 19. 47. — Frömmigkeit seiner Mutter 21. — Religionsunterricht 76. 101. — Gottesdienst 100. — Kritik des Konfirmandenunterrichts 145 ff.

Uli Braecker, Der arme Mann im Tockenburg, ed. Meyer u. Jessé 14: Arnds wahres Christentum. — 39: Bibellektüre. Bibelkenntnis: 41. 44. 76. — 33: ein Buch, das ihn vor Verführung schützt. — 34: Kampf um die Keuschheit, vgl. 205. — 51: Trost der Vergebung. — 177: Die Berleburger Bibel. — 42: Eindruck des Konfirmandenunterrichts. — 66: Böhm. — 209: Gebet.

Justi, Winkelmann 1, 25 f. — Religionsunterricht. — 55: Bibellektüre. — 182: Graf Büнау über den Religionshaß.

Goethe, Dichtung und Wahrheit. Goldene Klassikerbibliothek, vgl. in der Literaturangabe zu Bd. 1. Bedeutung der Bibel für Goethe I 108—117. — Gründe der allgemeinen Unkirchlichkeit 246. — Die Sakramente 246—248. — Konfirmandenunterricht und Konfirmation 249 f. — Abwendung von der Kirche 251. — Pietistische Anwendungen 284. — Fräulein von Klettenberg 288. II 147. — Über seine religiöse Entwicklung II 283. — Pietismus und Rationalismus I 316. — Bibelkritik und Bibelglaube II 58 f. — Verhältnis zu Lavater II 142 ff.

Ludwig Richter (Originalausgabe). Keine Bibel 54. 114. 118. — Tagebuch: 30. — Lutherlektüre 231. — Unkirchlichkeit in seinem Elternhause 287.

Sichte, Leben I. Erziehung 6. 9. 10. 16. — Taufe seines Sohnes 283. 284. — Sonntagsvorlesungen 285. — Kollision mit den Gottesdiensten 254. — Gegen die hallische pietistische Bußpraxis der Brüdergemeine Staatslehre 1813 S. 565. — Beichtvater und Leibarzt 597. — Stellung der Gebildeten zum Christentum: Seliges Leben 492. — Religion der Auf-

klärung. Nicolai 10. Appellation 226. — Das ungelehrte Volk und die Bibel: Gegenwärtiges Zeitalter 102. — Dem Volk die Religion erhalten: ebenda 227. — Erwartung einer religiösen Erweckung 238.

Schleiermacher, die bekannten Urteile in den Reden, 1. Ausgabe S. 2f., besonders: Gutachten über den Verfall der Religion. Werke Bd. 5. Allgemeine Klage über Unkirchlichkeit 94. — Verachtung des geistlichen Standes 95. 145. — Dem Volke die Religion erhalten 97 ff. — Lesen in der Kirche 99 Anm. — Verfall des Gottesdienstes 102. — Taufpraxis 119. — Leere Kirchen 110. 121. — Geringer Abendmahlsbesuch 119. — Tiefstand des geistlichen Standes 134 ff.

Gräfin Sophie von Schwerin (Vor hundert Jahren). Sittenlosigkeit bei Hofe 6. 42. — Wirkung der französischen Bildung 601. — Sittliche Verderbnis der höheren Kreise 186 ff. 290 ff. — Religions- und Konfirmandenunterricht 79. — Vom Schicksal zum Willen Gottes 597.

Urteile über die Brüdergemeine. Schleiermacher, Gutachten. Werke 5 S. 103. 125 ff. Briefe I 295. 404. — Jung-Stilling, Lebensbeschreibung. Reclam 423. 478, besonders 545. — Der Graue Mann 117 f. 241. 523 ff. — Briefe an seine Freunde ed. Dömel, Berlin 1905, besonders an Berger s. 126 ff. S. 138, besonders 153 u. o.

Jung-Stillings Urteile über die Unkirchlichkeit im Grauen Mann I 90. 92. 119. 583, II 445 f. 456.

Schleiermachers Urteile über den geistlichen Stand. Briefe I 301.

Bönen, Erinnerungen I. Religionsunterricht und Gottesdienst 8. — Bigotterie 121.

Prinz Louis Ferdinand von Preußen. Ein Bild seines Lebens in Briefen, Tagebuchblättern usw., herausgegeben von H. Wohl, Weimar 1917. Dort S. 170 ff. über Pauline Wiesel.

Genß Hamn bei Ersch u. Gruber s. v. 344^b. 345^b. 349^b. 350. 387^b.

Das Antichristentum. Sichte, Macchiavelli 10. — Steffens IV 138. — Goethe, Werke, Goldene Klassikerausg. 39, 12 ff.; 30, 10 ff. — Maximen und Reflexionen 658. — Sequelle Verirrungen in den Kreisen der Romantik: Steffens IV 318.

Die Ehe. Sichte, Naturrecht 1796 S. 308 ff. — Unauflöslche Ehe S. 316 ff. — Kein staatlicher Zwang des Zusammenhaltens 336. — Prostitution 334. — Baader, Werke IV 163 ff. — Schleiermacher Briefe über Fr. Schlegels Lucinde. Die Prüderie in der gegenwärtigen Mädchenerziehung stammt aus England 19. 25. 27. 55. — 42 ff.: Die Scham. 83: über Wieland. — 88: Die Identität von Leib und Geist. — Anbetung der Geliebten 13. 114. — Wenig glückliche Ehen: Briefe I 164. 285. 351. — Goethe über seine eigene Ehe: Brief aus dem Jahre 1821, Auswahl Cotta VI 78.

Über die moralischen Zustände in der deutschen Frauenwelt ist gerade für die Gegenwart sehr lehrreich Klöden (Inselverlag) 260: „ein großer Teil der Frauen... gab sich den Franzosen mit einer Leichtigkeit hin,

über welche diese selbst erstaunten. Das geschah nicht nur in Berlin, sondern verhältnismäßig sogar noch mehr auf dem Lande. — Aber auch in andern Städten „hatte sich diese Korruption in hohem Grade bemerkbar gemacht.“

Zum 2. Bande.

Erstes Buch.

1. Kapitel.

Hamann. Der Geniekultus II 38. 93. 98. 101. — Abneigung gegen das Amt I 5. 11. — Jakob Böhme II 77. — Luther I 290; II 299. Christentum und Luthertum: Gildemeister V 368. — Gegen Lessing VII 243. — Gegen Herders Gott VII 360. — Goethes Dögel sind viel mehr als Herders Gott: Jacobis Werke III 506. — Kant als Mystiker VI 227. — Neigung zu Widersprüchen II 91. — Über die Juden II 289. VII 46. 51 f. 65. — Sinne und Leidenschaften II 259. 280. 287. — Die Natur als Offenbarung Gottes I 137 ff.; II 295 f. — Die Geschichte II 17. VII 41. 43. — Der Sensualismus I 129; II 25. 40. — Der Glaube I 121. II 95. VII 58; Gildemeister V 513. — Die Natur als Symbol I 99. — Die Schrift I 91. 100. 107. 122; II 18. — Natur und Bibel II 298. — Vernunft und Gesetz I 406. 442; II 101. — Urteile über die Vernunft I 96. 113. 223. 406. 440. 442. — Zeit und Ewigkeit I 79 ff. 123. — Mendelssohn, Jerusalem: Dem Staate dienen ist ein wahrer Gottesdienst I 24. — Gegen das Kirchengut und gegen das besoldete Amt I 61. — Gegen die Kirchenregierung I 68. — Gegen die Kirchenzucht I 93. — Geschichtswahrheiten und ewige Wahrheiten II 34. — Lavaters Durst nach Wundern ist für Hamann ein Ärgernis: Jacobis Werke III 505.

Jacobi. Das Ding an sich, der transzendente Gegenstand, wird als Ursache der Erscheinung nur angenommen II 302. — Bei Jacobi findet sich also schon die Deutung des Dinges an sich, bei Kant bloße Hypothese, nur Grenzbegriff III 88. — Die Vernunft eine reine Jungfrau aus unbefleckter Empfängnis III 123. — Die Phantasie nach Kant letzter Grund aller Dinge III 116. 173. — Der transzendente Idealismus ist Nihilismus. Dieser Ausdruck findet sich bei Jacobi zuerst, und zwar III 44. 175. 184. — Jacobi für Lavater gegen den Vorwurf des Katholizismus II 457. — Gegen die Vernunftreligion II 84 f. — Dazu Schellings Urteil: Denkmal S. 168. — „Hier sah Jacobi die Leere des absoluten ungeschichtlichen Theismus der Vernunftreligion noch ein.“ Der Brief zeigt Jacobi auf der Höhe seines Gegensatzes gegen die Aufklärung. — Jacobis Anschluß an Humers Glaubensbegriff ähnlich wie Hamann II 165 f. — Glaube als Gefühl für die Realität der Außenwelt. — Der Begriff der Kausalität entspricht

unserm eigenen Wirken II 206. — Das Organ für die Wahrnehmung des Übersinnlichen heißt hier noch nicht Vernunft, sondern Sinn (wie bei Schleiermacher in der ersten Auflage der Reden) II 221. 226. — Das ethische Motiv von Jacobis Spiritualismus III 547. — Kant an Jacobi. Die sittlichen Gesetze des Evangeliums sind durch die Vernunft nicht gefunden, werden aber nachträglich allein durch sie bewiesen III 523. — Kants Einwand gegen Jacobi: Nicht erst aus der Geschichte, sondern aus dem bloßen Dasein von Vernunft und Freiheit folgert Jacobi seinen Theismus III 529. — Ohne Du kein Ich II 40: Dort die Geschichte dieses Satzes. Vgl. 176. — Jacobi als Realist gegen Kant II 34 und als Idealist wie Kant II 44. — Vorsehung und Freiheit als die eigentümlichen Grundgedanken der Philosophie Jacobis II 46. — Die Vernunft als Gottesbeweis III 35. — Kants positives Verdienst II 16. 33. — Kant als Vollender des Idealismus II 38. — Gegen Schelling II 85 f. — Gegen die Entwicklung Gottes bei Hegel II 89.

Franz von Baader. Baader ist durch Jacobis Kant-Kritik über Kant hinausgekommen, denn in England schrieb er noch die in der Religion des Idealismus II 34 besprochene Schrift über Kant. Seine erste Schrift gegen Kant, *Sämtliche Werke* I 1—23, besprochen in der „Religion des Idealismus“ II 35 f., ist allerdings nach Baaders Versicherung schon zwölf Jahre vor ihrem Erscheinen 1809, also im Jahre 1797 in England geschrieben. Von dort ging Baader nach Hamburg, wo er die persönliche Bekanntschaft Jacobis machte. Aber die Schrift ist nach Baaders eigener Mitteilung umgearbeitet und verrät den Einfluß Jacobis, den Baader vielleicht schon früher gekannt hat.

Für vollständig selbständig hält Hoffmann Baader (in der Biographie Werke 15, 32). Kaum mit Recht.

Zum 2. Kapitel. Lavater.

Lavaters Tagebuch gibt sich den Anschein, als ob es ohne seinen Willen durch einen andern dem Druck übergeben wäre. Allein es macht den Eindruck, von vornherein für den Druck bestimmt gewesen zu sein, denn Band I Seite 33 in der Eintragung vom 27. Januar 1769 spricht er von seinem 32. Geburtstag. Lavater ist aber geboren 15. November 1741. Das ist doch wohl eine beabsichtigte Mystifikation. Auch sonst macht das Tagebuch durchaus den Eindruck als Anleitung zur Selbstbetrachtung geschrieben zu sein. Im II. Bande im Vorwort XX äußert Lavater Bedenken gegen die Gefahr der Eitelkeit und Wichtigtuerei eines Tagebuchs und versichert XXVIII, daß er sich nicht der „geringsten Eitelkeit bewußt“ sei. Es steht aber Seite XXVI, daß er diesen Teil des Tagebuchs selbst veröffentlicht habe. Er ist auch Seite V im Grunde mit der Veröffentlichung einverstanden, behauptet aber Seite XI, daß der Freund, dem er das Manuskript übergeben habe, es für den Druck verändert habe. In dem Tagebuch selbst finden sich keine Spuren davon. Es macht durchaus

den Eindruck eines literarisch abgeschlossenen, von vornherein für den Druck bestimmten Werkes. Der II. Band gibt sich ausdrücklich als „Anleitung zur Beobachtung seiner selbst“. Seite XIII. Das Tagebuch muß eine Beichte sein. I 7 und 10. — Ausdrücke großer Selbstzufriedenheit 68. — Die moralischen Fortschritte werden notiert 175. — Es werden Gebete aufgeschrieben 179—181. — Ich gebe einige Notizen mit den Seitenangaben nach der Auswahl Ausgabe von Orelli, nach welcher ich sie mir zuerst notiert habe. — über Kant IV 296 f. — über Hamann als Prophet und Genie III 194. — über Winckelmanns idealistische Kunstauffassung III 199. — über die Brüdergemeinde I 292. — über Zinzendorf 294. — über Luther I 326. — Unwillen über das Bücherlesen seiner Jugend IV 225. — Daß ihn kein Pietist, Schwärmer oder Asket jemals in der Hand gehabt habe. Im Tagebuch (II. Teil) Werke IV 220. — über Tanzen und Theater Tagebuch II Werke IV 212. — über Freiheit von Gesetz II 271 III 317. — Unter den vielen Äußerungen über das Gebet hebe ich die charakteristische II 172 hervor. — über die französische Revolution finden sich positive Urteile, die sie als moralische Epoche würdigen noch aus dem Jahre 1799. IV 288—299. — Dagegen infolge des Konfliktes der Republik mit der Schweiz sehr scharfe Urteile II 344 bis 376. — Eine Predigt über Römer 13 ganz im reformatorischen Sinne. VI 310—318, vgl. I 34—37. — Ein Urteil über Wieland im Tagebuch II. Teil Werke IV 207. — über Mystizismus I 246—251. — über Jakob Böhme: I 301. — Bei Lavater finde ich zuerst den Ausdruck „übermensch“ in der Schrift über die französische Revolution. Werke Auswahl IV 300. Der Ausdruck ist nicht zufällig, sondern für ihn charakteristisch. Da alles Göttliche menschlich und alles Menschliche göttlich ist I, 253, so ist der Ausdruck „übermenschlich“ sehr häufig. Alles Christliche ist menschlich und doch übermenschlich. Vgl. z. B. I, 212. Der Ausdruck „Menschengott Christus“ I 253. Sehr charakteristisch ist für Lavater die Betonung der Freiheit vom Gesetz II 271, III 317. Religion als Genialität z. B. III 309. Genieblick ist Sinn für Christus I 208.

Jung Stilling. Die Urteile über Goethe aus der Lebensgeschichte (Reklam) 255. 299. — über Herder 256. (Hier zuerst das von Klaus Harms aufgenommene Wort „Ein Stoß zu einer ewigen Bewegung“.) — über Lavater: 263. 299. 460. 485. 492. — über Jacobi 286. — über Kollenbusch 300—303. — über Herrnhut 423. — über Kleuker 451. — über den Einfluß der Mystiker auf seine Umgebung. Nachfolge Christi, Fénelon, Gottfried Arnold 49. 51. — Paracelsus und Jakob Böhme 64. — über seine Bekehrung 190. 419. 420. 422. — Plötzliche Empfindungen als Offenbarung 190. 199. 236. 363. — Ahnungen und Geschichte 76. 78. 257. 272. 487. 490. 528. — Göttliche Winke 211. 225. 226. 229. 247. 254. — Anfechtungen 199. 481. 510. 519. 521. — Philosophische Studien: Leibniz und Wolf 250. — Kant 417. 418. — Schilderungen der Stillen im Lande 202. 204. 355. 357. — Urteile über den Pietismus 274. 287. 302. 319. 321. 323.

Aus dem Grauen Mann. Urteile über den Pietismus 106—111. — Besuch in der Brüdergemeinde 523—528. — Über die Mystik 261 f. 368. — Über Tersteegen 272. — Über Frau v. Gujon II 96. — Über Kant und Sichte 218. 347. 369. 381. II 51. — Über Luther II 34. — Über die Frage einer bewußten Bekehrung als Merkmal des Christentums 171. — Über das Wesen des wahren Christentums 116. — Beschreibung des Glaubens II 26 f. — Verbreitung des Unglaubens im deutschen Volke II 50.

Matthias Claudius (zitiert nach der Originalausgabe bei Perthes 12. Auflage) Urteil über Luther I 92. 330, im Anschluß an Plank 483 bis 488. — Berufungen auf Luther II 196. 205. 209. 210. 213. 244. — Hamann zitiert II 288. 293. — Vernunft und Offenbarung I 204, besonders 488 f. im Anschluß an Luther II, 218. 281. — Kant Vernunftreligion ist Nomismus I 477 f. — Gegen den Vernunftkultus der Revolution II 25. 56. — Annäherung an den Idealismus (vgl. Religion des Idealismus II 131), Claudius II 86. — Anschluß an Jacobi ist deutlich I 348. — Über Herders Philosophie der Geschichte I 121. — Über Swedenborg I 80. — Über St. Martin I 252 ff. — Beweis für die Unsterblichkeit I 340 ff. — Die großen Menschen als Offenbarung Gottes I 345 ff. — Anschluß an Baco II 280. 283. 52. 166—176, I 100. — Fénelon II 255 ff. — Frau v. Gujon II 263. — Über Realismus und Idealismus II 280. — Abhandlung über die Wiedergeburt II 293 ff. — Der Mensch als Ebenbild und Offenbarung Gottes II 288 ff. — Orientalische Mystik II, 105 ff. — Für die Mystik I 483.

Zweites Buch.

1. Kapitel: Mystische Religion.

Anton Reijser ed. Inselverlag 1 ff. Anhänger der Frau v. Gujon. — Das innere Wort 21. — Mystische Literatur im Volke 44. 60. — Tauler 63. 135. — Mystisches Ziel 342.

Mystische Zustände: Lang, Michael Hahn 3—7. — Marie Helene v. Kugelgen 352 f.

Schleiermacher, Reden. 1. Aufl. — Über die Aufklärung 144. 150. 155 f. 274. — Mystik 157. 159. 190. 167. 171. Vgl. Diltzen, Leben Schleiermachers I 398. — Naturphilosophie 53. 86. — Sehnsucht nach Liebe als religiöses Motiv 89. — Aristokratischer Charakter der Reden 90. 94. 194. 197. 200. — Atheismusstreit 121. 130. — Idealismus als religiöse Epoche (Sichte) 171. — Gegen den Idealismus (Spinoza) 54. — Die idealistische Moral 106. — Über Unsterblichkeit 131. — Die neue Erziehung 163. — Vom Fortschritt der Industrie religiöser Fortschritt erwartet 231.

2. Kapitel.

St. Martin. Angaben über Leben und Werke bei Baader XI 234 f. XII 50 ff. — Baaders erste Bekanntschaft mit ihm XI, 126 a. 1787. — Baader hat Kleukers Magikon 1792 gelesen XV 188. — Jacobi über St. Martin in einem Briefe bei Jean Paul: 'S. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel. 2 Bände. ed. Fr. Roth 1827. Band II, S. 369. Abgedruckt Baader XI 132. Aus diesem Briefe erfährt man auch, aus welcher Quelle die ungünstigen Vorurteile über St. Martin stammten, nämlich aus einem Werk von Bode und Nicolai Les Jesuits chassés de la maconerie. Auch Jacobi, obgleich kein Freund von St. Martins Erstlingswerk verurteilte Bodes und Nicolais Schlüssel zu diesem Werk aufs schärfste. — Kritische Urteile von Baader über St. Martin XII 207, XV 189. 315. — Vgl. ferner Baader XVI 17 ff., XV 233 ff.

Die Angabe über St. Martins Tod 1809 im Texte Rel. des Jd. II 108 ist natürlich ein Druckfehler. Varnhagen (Angelus Silesius und Saint-Martin Berlin 1834) gibt S. 143 ff. biographische Notizen über St. Martin, die man als zuverlässig ansehen muß. Hiernach ist St. Martin gestorben am 13. Oktober 1804 in Autran bei Châtillon in dem Landhause des Senators Lenoir-Laroche, wohin er am selben Tage aus Paris gekommen war. Über die differenten Angaben über Todesjahr und -ort St. Martins vgl. Schaden in Baaders Werken XI 235, Anmerkung.

Schelling, Wesen der Freiheit. Schriften I. 1809. — Der Idealismus als Philosophie der Freiheit 412. 465. — Neben ihm ein lebendiger Realismus 427. — Der unpersönliche Gottesgedanke des Idealismus 427. 481. — Anschluß an Kant 421. — Anschluß an Spinoza 405. 429. — Anschluß an Luther 469. 493. — Der Wille als Kern aller Dinge 419 f. — Die Sehnsucht 431 ff. — Das Irrrationale 455. — Leidenschaft als Wurzel der Tugend 489. — Pessimistische Stimmung 487.

Fries, Wissen, Glauben und Ahndung. Neudruck von Nelson 1905. — J. Böhme und der mystische Realismus 17. — Kants neue Wahrheitsgedanken 29 ff. — Kant als Philosoph der Freiheit 42. — Auseinandersetzung mit Jacobi 58. — Alle Philosophie ist Apologetik des Glaubens 126. — Wesen des Glaubens 59. 102. 122. 127.

Schlegel, Sprache und Weisheit der Indier. Orientalische Mystik und Idealismus 125 f. — Der Idealismus als Philosophie der Europäer 205 f. — Uroffenbarung 105.

Baader. Wie Baader durch Jacobi über Kant, so ist er durch St. Martin über Jacobi hinausgekommen. Gegen Jacobi die Schrift: über den Affekt der Bewunderung. Werke I 25—32. — Für die Darstellung kommen ferner in Betracht die beiden Abhandlungen. Über die Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes I 39—48 und Fragmente

zu einer Theorie des Erkennens 49—56. — Für Baaders Anschluß an St. Martin. Vgl. Vorrede zu Schuberts Übersetzung von St. Martins *de l'esprit des choses* I 57—70.

Die übrigen Schriften dieses Kapitels sind bekannt.

Drittes Buch: Erhebung und Befreiung.

1. Kapitel: Die Selbstkritik des deutschen Volkes.

Urteile über Preußens Zusammenbruch. Aus Sichts Reden. — Allgemeines 271. — Die alte Generation 289. — Fremdländerei 94. — Mangel an Religion 214. — Aus Fries, *Bekehret euch: Weltbürger-sinn* 28. — Ausländerei 37. — Einfluß Frankreichs 40. — Unkeuschheit 25. — Ewiger Friede 27. — Schleiermacher. Aus den Predigten, die im Texte alle namhaft gemacht sind, gebe ich keine Einzelzitate. Briefe: Religiöse Gründe 4, 116. 132. — Über die Offiziere 4, 197 f. Vgl. dazu Steffens 5, 179—187 und Arndt, *Geist der Zeit* (Ed. Hesse und Becker) III 166. — Arndts *Geist der Zeit* ist als Ganzes eine Kritik. Ich hebe daher nur besondere Einzelheiten hervor. Die Aufklärung 1, 47. 68. 2, 124. 135 ff. — Moralischer Verderb des Volkes 1, 64 ff. 229. 230. 3, 175 ff. — Der Idealismus 1, 15. — Realismus und Idealismus 2, 123 ff. — Kant und die idealistischen Philosophen 2, 27 ff. — Die großen Schriftsteller 3, 164 ff. — Der Klassizismus 2, 8. — Der Kosmopolitismus 3, 165 ff. — Fürsten und Adel 1, 218 ff., 2, 29 u. a. Die Urteile über Person und Staat Friedrichs des Großen kehren immer wieder. Vgl. außer den bekannten Urteilen von Arndt (vgl. über sie Müsebeck, *Arndts Leben* I, 109 f. 164) auch Sichte, *Reden* 128. — Jahn, *Deutsches Volkstum* 18. — Fries, *Bekehrt euch* 12. — Zu Steins Urteilen über den Staat Friedrichs des Großen, vgl. Lehmann, *Stein* II 76. 78 über den König selbst III 111. 161. 525. — Steins allgemeine Urteile (nach der Auswahl aus Steins Briefen und Denkschriften von Elster, *Freih. vom Stein*). Religiöse Gründe 171. 224. — Die Theologen der Aufklärung 219. 225. — Moralischer Verderb 227. — Die Schriftsteller 200. 260. — Spekulation 197. 131, vgl. dazu Steffens VII 121 f. — Über die Notwendigkeit einer religiösen Erneuerung 219. 315. — Jahn, *Deutsches Volkstum* in den *Gesammelten Werken*. über die Aufklärung des 18. Jahrhunderts 132. — Luther 19. 161. (Vgl. auch Arndt, *W. d. Z.* 2, 28.) — Schuld der Gelehrten 71 ff. — Die Erziehung 170 ff. — Der Klassizismus 237.

Jung-Stilling. Die Aufklärung und die französische Revolution. *Graue Mann* I 23. 59. — Antichristliches 68. — Französischer Unglaube 381. — Voltaire 72. 177. — Sein Einfluß auf Preußen II 430.

2. Kapitel: Die Erhebung.

Der Weltberuf des deutschen Volkes neben den Dichtern und Philosophen, vgl. Perthes (Originalausgabe) I 144. 145. — Die Äußerungen von Fr. Schlegel in dem Neudruck der Fragmente und Ideen in der Fruchtsschale III. Band (München). Dort Nr. 116. 122. 418 (Novallis) 698. 713. — Die Äußerung von Schleiermacher in der Predigt über die Benützung öffentlicher Unglücksfälle über Röm. 8, 28 am Schluß. — Schelling, Brief vom 12. II. 1849. — Die Äußerung von Ranke und den „Großen Mächten“. Neudruck, Inselverlag 44. — Zur Wendung in Fichtes Staatsgedanken: Treitschke, Historische und politische Aufsätze I 126. 134. — Meineke, Weltbürgertum und Nationalstaat 1911, S. 92. (kein Bruch im Staatsgedanken!) 101: Nationalstaat und Vernunftstaat. — 104: Wendung. — 112: Vernunftreich als beherrschende Gedanken. Vgl. auch Lassalles Rede über Fichte in der Auswahl aus L's Werken von Feigl. Wien 1911, S. 404. — Zum Einfluß Steins auf Fichte, vgl. über Steins Staatsgedanken Lehmann 2, 88. 3, 481. — Über Fichtes Pädagogik vgl. Bergmann. Fichte, Der Erzieher zum Deutschtum 1915. Über die Lehre von der Erbsünde, Reden 58. 193. bes. 202. — Pestalozzi 177, gegen die kirchliche Erziehung 211 ff., gegen die Familienerziehung 183. 221. — Ziel der Erziehung 175.

Napoleon. Außer den bekannten Charakteristiken von Arndt (bes. G. d. Z. II 149—156 und von Fichte in der Vorlesung über den wahrhaftigen Krieg) vgl. als Beispiel für das Urteil in Süd- und Westdeutschland Jung-Stilling, Der Graue Mann II 106. 177. 433 f. 440. 521, außerdem in seinen Briefen a. a. O. 131. 168, ebendort sein Urteil über den Hof Alexanders und die Russen, vgl. dazu Der Graue Mann II 435. 462. 501 ff. Für Norddeutschland: Perthes I 143. 149. — Der Haß gegen die Franzosen, Arndt II, S. 187. — Perthes I 148. 151. 153. — Urteile über das französische Volk. Stein, Brief (Elster) 197. 203.

Drittes Kapitel: Die Wiedergeburt.

Zum Heere Friedrichs des Großen vgl. Klöden 9. 23 ff. 32 ff. — Uli Braecker, Der arme Mann im Tockenburg. ed. Meyer und Jessen. S. 85—149. — Magister Lauckhardt ed. Petersen, Memoiren-Bibliothek I 219. 254. 276. 280. 290 ff. 299. 308. — Bonen, Erinnerungen I 202—218.

Außer den im Text zitierten Memoiren noch die (anonyme) Biographie von Landfermann. Leipzig 1890, S. 3. Zu seinen frühesten Erinnerungen gehörte das Spiehrutenlaufen eines Delinquenten, der sich hatte „durch Selbstmord seinem Soldatenelend entziehen wollen“. Ferner mußte die Stadt beständig geschützt werden, um das Desertieren zu verhindern.

Die zitierten Stellen aus Karl von Raumer's Erinnerungen finden sich in dem Neudruck von Linnebach (Voigtländer, Quellenbücher). Blücher

in Herrnhut 37 f. — Schlacht bei Leipzig 49. — Religionsgespräche 57. — Arndts Landwehr u. Landsturm 58.

Bonen, Erinnerungen I, Religionsunterricht und Gottesdienst 8. — Kant 16. — Abschaffung der Prügelstrafe 317. — Moralischer Einfluß der Freiwilligen 328. — Tagebücher. Selbsterziehung 140 u. 143.

Clausenwig. Linnebach, Karl und Marie von Clausenwig. Berlin 1917. — Glaubensbekenntnis 141. 142 f. — Der Gott der Liebe 190. — Religion und Liebe 155. 189. — Über Sichte 154. — Pessimistische Stimmungen 79. 134 f. 167. 217. — Seine innere Entwicklung 128.

Nicolovius, Denkschrift von Nicolovius. Kant 5. 24. 64. — Hamann 7. 16. 22. — Goethe über ihn 228. — Lavater 27. — Pestalozzi 32. 53 ff. 148. 176. 236. — Urteil über Goethe 107. — Ablehnend gegen Herder 48. 91. — Der verderbliche französische Einfluß 215. — Über die Erweckungsbewegung 226. 232. — Über das Apostolikum 242 f.

Prinzeß Wilhelm v. Preußen. (Biographie v. Baur. 2. Aufl.) Stein über die französische Aufklärung 124. — Über Schleiermachers Predigten 172. 264. — Konfirmationsbekenntnis 173. — Aufruf an die Frauen Preußens 150. — Die Aufklärung und die Revolutions- und Kriegszeit 125. 127. 175. 179. — Schillers Religion 197.



Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende

Von Prof. D. Wilhelm Lütgert.

Erster Teil:

Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus

(Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 6. Band.)

2. Auflage. Preis 11 M., geb. 12,50 M.

Zweiter Teil:

Idealismus und Erweckungsbewegung

im Kampf und im Bund.

(Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 8. Band.)

1. u. 2. Aufl. Preis 9,50 M., geb. 11 M.

Zum Erscheinen der 1. Auflage des I. Teils, die durch Vorausbestellung sofort nach Fertigstellung Anfang Februar 1923 vergriffen war, schrieb ein befreundeter Professor der Theologie dem Verlage:

„ . . . Ich glaube, dies Werk Lütgerts wird sich zu einer großartigen Geschichte der geistig-religiösen Entwicklung Deutschlands seit 150 Jahren auswachsen und ist im 1. Band jetzt schon ein vortrefflicher Rückblick von einer Zeitenwende aus auf eine abgeschlossene Periode. So wie L. uns die Sache sehen läßt, in ihren inneren Zusammenhängen, in der Charakteristik der führenden Persönlichkeiten und ihrer Systeme, ist sie kaum jemals dargestellt worden.

Wie treffend die hier gegebenen kritischen Charakterisierungen. Überaus drastisch zeichnet L. das Selbstbewußtsein des reinen Intellektualismus, dann wieder die phantastische Idealisierung des Griechentums.

Ich habe aus den kurzen, knappen Darstellungen L.s — auch kristallklar im Stil, so ganz anders als Professoren gemeinhin zu schreiben pflegen — mehr Anregung empfangen, als aus manchen dickleibigen Kompendien.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

D. Wilh. Lütgert

Professor der Theologie in Halle:

Die johanneische Christologie.

2., völlig Neubearb. Auflage. 1916.

4 M., geb. 5 M.

Aus dem Inhalt: I. Teil: Der Sohn Gottes. 1. Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater. 2. Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. II. Teil: Der Menschensohn. 1. Jesus und die Welt. 2. Der Herr und die Jünger. — Die Christologie des ersten Johannesbriefes. — Das Christusbild der Offenbarung.

* **Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.** Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. 1908. 3 M.

* **Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1909. 1,80 M.

* **Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1909. 1,60 M.

* **Am und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Urchristentums. 1911. 3 M.

* **Gesetz und Geist.** Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes. 1919. 2,40 M.

* **Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge.** 1906. 1,80 M.

* **Martin Kähler.** Gedächtnisrede in der Aula der Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg gehalten. 1913. 0,60 M.

* **Der Römerbrief als historisches Problem.** 1913. 2 M.

* **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhange.** 1899. 2 M.

* **Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.** Ein Beitrag zur Kritik des Borgehensglaubens der Aufklärung. 1901. 1,20 M.

* **Die Anbetung Jesu.** 1904. 1,80 M.

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. 1895. 3 M., geb. 4 M.

Glaube und Heilsgeschichte. Vortrag. 1895. 0,50 M.

Sündlosigkeit und Vollkommenheit. Vortrag. 1897. 0,60 M.

Die mit * bezeichneten Schriften sind in der Sammlung „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“ erschienen.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

29:2

